Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

+ *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.

+ *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.

+ *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.

+ *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página `http://books.google.com`

From the Library of

Luis Alberto Sanchez

THE PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY · 1855 ·

THE PENNSYLVANIA
STATE UNIVERSITY
LIBRARIES

Digitized by Google

THE PENNSYLVANIA STATE
UNIVERSITY LIBRARIES
70.4

Digitized by Google

Digitized by Google

verde

M. MERLEAU-PONTY

FENOMENOLOGIA DE LA PERCEPCION

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Digitized by Google

Digitized by Google

Sección de Obras de Filosofía

FENOMENOLOGIA DE LA PERCEPCION

Digitized by Google

Digitized by Google

MAURICE MERLEAU-PONTY

Fenomenología de la percepción

Traducción de EMILIO URANGA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO – BUENOS AIRES

Digitized by Google

Primera edición en francés, 1945
Primera edición en español, 1957

La edición original de esta obra fue publicada por la Librairie Gallimard de París con el título de *Phénoménologie de la perception.*

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by Fondo de Cultura Económica,
Ave. de la Universidad, 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Digitized by Google

PRÓLOGO

¿Qué es la fenomenología? Parecerá extraño que todavía haya de plantearse esta cuestión medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl. Sin embargó, está lejos de haberse resuelto. La fenomenología es el estudio de las esencias, y todos los problemas, según ella, se reducen a definir esencias: esencia de la percepción, esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es también una filosofía que vuelve a colocar las esencias en la existencia y considera que no se puede comprender al hombre y al mundo sino a partir de su "facticidad". Es una filosofía trascendental que pone en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, pero es también una filosofía para la cual el mundo está siempre "ya ahí", antes de la reflexión, como una presencia inalienable, y todo cuyo esfuerzo se encamina a recobrar este contacto ingenuo con el mundo para darle de una buena vez calidad filosófica. Es el ambicionar una filosofía que sea una "ciencia rigurosa", pero también un dar cuenta del espacio, del tiempo y del mundo "vividos". Es el intento de hacer una descripción directa de nuestra experiencia tal cual es, y sin ninguna consideración de su génesis psicológica y de las explicaciones causales que el especialista, el historiador o el sociólogo puedan dar; y, sin embargo, Husserl, en sus últimos trabajos, habla de una "fenomenología genética",[1] e incluso de una "fenomenología constructiva".[2] ¿Se pretenderá cancelar estas contradicciones distinguiendo entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger? Pero todo *Sein und Zeit* ha surgido de una observación de Husserl y no es en suma sino una explicitación del *natürlichen Weltbegriff* o del *Lebenswelt* que Husserl, hacia el fin de su vida, daba por tema primero de la fenomenología, de tal manera que la contradicción reaparece en la filosofía del mismo Husserl. Un lector impaciente renunciará a abarcar una doctrina que lo ha dicho todo y se preguntará si una filosofía que no acaba de definirse merece todo el ruido que se hace en torno suyo y si no se trata más bien de un mito y de una moda.

Incluso si fuera así, quedaría todavía por explicar el prestigio de este mito y el origen de esta moda, y la seriedad filosófica

[1] *Méditations Cartésiennes,* pp. 120 *ss.*

[2] V. la *VI Méditation Cartésienne,* redactada por Eugen Fink e inédita, de que Gaston Berger nos ha enterado.

Digitized by Google

traduciría esta situación diciendo que la fenomenología *se practica y reconoce como una manera o estilo, que existe como movimiento, antes de haber llegado a una total conciencia filosófica.* Está en camino desde hace mucho tiempo, sus discípulos la encuentran por todas partes, en Hegel y en Kierkegaard desde luego, pero también en Marx, en Nietzsche, en Freud. Un comentario filológico de los textos no daría ningún resultado: no encontramos en los textos sino lo que ahí hemos puesto, y si alguna historia ha requerido nuestra interpretación, ha sido sin duda la historia de la filosofía. En nosotros mismos encontraremos la unidad de la fenomenología y su verdadero sentido. No se trata tanto de acumular citas cuanto de fijar y objetivar esta *fenomenología nuestra* que permite, leyendo a Husserl o a Heidegger, que a muchos de nuestros contemporáneos les parezca no tanto encontrarse con una nueva filosofía, sino reconocer la que esperaban. La fenomenología sólo es accesible por medio de un método fenomenológico. Intentemos, pues, anudar deliberadamente los famosos temas fenomenológicos tal como se han anudado espontáneamente en la vida. Tal vez comprenderemos entonces por qué la fenomenología ha permanecido durante tanto tiempo en un estado de incipiencia, de problema y de anhelo.

Se trata de describir y no de explicar o analizar. Esta primera consigna que Husserl dio a la fenomenología incipiente de ser una "psicología descriptiva" o de volver "a las cosas mismas", es ante todo la desaprobación de la ciencia. Yo no soy el resultado o entrecruzamiento de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi "psiquismo", no puedo pensarme como una parte del mundo, como un simple objeto de la biología, de la psicología y de la sociología, ni cerrar sobre mí el universo de la ciencia. Todo lo que sé del mundo, aun científicamente, lo sé a partir de una perspectiva mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada. Todo el universo de la ciencia está construído sobre el mundo vivido y si queremos pensar la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es menester despertar ante todo esta experiencia del mundo de la que la ciencia es la segunda expresión. La ciencia no tiene y no tendrá jamás el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la simple razón de que es una explicación o determinación del mismo. No soy un "ser vivo" o siquiera un "hombre" o incluso "una conciencia", con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva reconocen a estos productos de la naturaleza o de la his-

Digitized by Google

toria, soy la fuente absoluta, mi existencia no proviene de mis antecedentes, de mi ambiente físico y social, sino que va hacia ellos y los sostiene, pues soy yo quien hago ser para mí (y, por ende, ser en el único sentido que la palabra puede tener para mí) esta tradición que elijo reasumir o este horizonte cuya distancia en relación conmigo mismo se evaporaría, puesto que no le pertenece en propiedad, si no estuviera yo allí para recorrerla con la mirada. Las perspectivas científicas según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas, puesto que sobreentienden, sin mencionarla, esta otra perspectiva, la de la conciencia, por la que de inmediato se dispone un mundo en torno mío y comienza a existir para mí. Volver a las cosas mismas, es volver a este mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento *habla* siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía con relación al paisaje en que hemos aprendido por vez primera qué es una selva, una pradera o un río.

Este movimiento es absolutamente diferente de la vuelta idealista a la conciencia y la exigencia de una descripción pura excluye tanto el procedimiento del análisis reflexivo cuanto el de la explicación científica. Descartes, y sobre todo Kant, han *disuelto* el sujeto o la conciencia al hacer ver que yo no podría aprehender ninguna cosa como existente si ante todo no me experimento como existente en el acto de aprehenderla; han hecho aparecer la conciencia, la absoluta certidumbre de mí mismo para mí mismo, como la condición sin la cual no habría nada y el acto de enlace como el fundamento de lo enlazado. Sin duda, el acto de enlace no es nada sin el espectáculo del mundo que enlaza; la unidad de la conciencia, en Kant, es exactamente contemporánea de la unidad del mundo, y en Descartes la duda metódica no nos hace perder nada, puesto que el mundo entero, por lo menos a título de experiencia nuestra, es reintegrado en el *Cogito,* cierto con él, y afectado solamente por el signo: "pensamiento de...". Pero las relaciones del sujeto y del mundo no son rigurosamente bilaterales; si lo fueran, la certidumbre del mundo sería, en Descartes, dada a la vez que la del *Cogito* y Kant no hablaría de "inversión copernicana". El análisis reflexivo, partiendo de nuestra experiencia del mundo, remonta hacia el sujeto como hacia una condición de posibilidad que es distinta de ella y hace ver la síntesis universal como aquello sin lo cual no habría mundo. En esta medida, cesa de adherir a nuestra experiencia, y sustituye el dar cuenta por una reconstrucción. Por ello se comprende que Husserl haya podido repro-

Digitized by Google

char a Kant un "psicologismo de las facultades del alma"[8] y oponer a un análisis noético que hace reposar al mundo en la actividad sintética del sujeto, su *reflexión noemática* que se queda en el objeto y explicita su unidad primordial en vez de engendrarla.

El mundo está ahí antes de cualquier análisis que yo pueda hacer de él y sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que enlazarían las sensaciones, y las perspectivas del objeto, mientras que unas y otras son justamente productos del análisis y no deben ser realizadas antes que él. El análisis reflexivo cree recorrer en sentido inverso el camino de una constitución previa y alcanzar en el "hombre interior", como dice San Agustín, un poder constituyente que siempre ha sido suyo. De este modo la reflexión se desborda a sí misma y se emplaza en una subjetividad invulnerable, más acá del ser y del tiempo. Pero ello es una ingenuidad o, si se prefiere, una reflexión incompleta que pierde conciencia de su propio comienzo. He comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre algo irreflexivo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, y por ello aparece como una verdadera creación, como un cambio de estructura de la conciencia, y le compete reconocer más acá de sus propias operaciones el mundo que es dado al sujeto porque el sujeto se ha dado a sí mismo. Lo real hay que describirlo, y no construirlo o constituirlo. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a síntesis que son del orden del juicio, de los actos o de la predicación. En todo momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de crujidos, de impresiones táctiles fugaces que no soy capaz de enlazar precisamente al contexto percibido y que, sin embargo, coloco desde luego en el mundo, sin confundirlos jamás con mis ensueños. En todo instante también sueño en torno a las cosas, imagino objetos o personas cuya presencia aquí no es incompatible con el contexto, y que, sin embargo, no se mezclan con el mundo, están ante el mundo, en el teatro de lo imaginario. Si la realidad de mi percepción no estuviera fundada sino en la coherencia intrínseca de las "representaciones", tendría que ser siempre vacilante, y, entregada a mis conjeturas probables, tendría en todo momento que deshacer síntesis ilusorias y reintegrar en lo real fenómenos aberrantes que primeramente habría excluído. Pero no hay nada de esto. Lo real es un tejido sólido, no espera nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más ve-

[8] *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 93.

Digitized by Google

rosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, no es ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, sino que es el fondo sobre el que todos los actos se destacan y está presupuesta por ellos. El mundo no es un objeto del cual posea la ley de su constitución por intermedio de mi yo, es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no "habita" solamente en el "hombre interior",[4] o mejor dicho, no hay hombre interior, el hombre es en el mundo, y es en el mundo donde se conoce. Cuando vuelvo en mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, encuentro no un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto consagrado al mundo.

Con ello se hace visible el verdadero sentido de la célebre reducción fenomenológica. Sin duda no hay cuestión a la cual Husserl haya dedicado más tiempo en comprenderse a sí mismo, —cuestión alguna sobre la cual haya vuelto más a menudo, puesto que la "problemática de la reducción" ocupa en los inéditos un lugar importante. Durante mucho tiempo, y hasta en los textos recientes, la reducción es presentada como la vuelta a una conciencia trascendental ante la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta, animado de punta a cabo por una serie de apercepciones que el filósofo se encargaría de reconstituir a partir de su resultado. Así, mi sensación de rojo es *apercibida como* manifestación de cierto rojo sentido, éste como manifestación de una superficie roja, ésta como manifestación de un cartón rojo, y éste, finalmente, como manifestación o escorzo de una cosa roja, de este libro. Sería, pues, la aprehensión de cierta *hyle* como significando un fenómeno de grado superior, la *Sinn-gebung*, la operación activa de significación, la que definiría la conciencia, y el mundo no sería otra cosa sino la "significación mundo", la reducción fenomenológica sería idealista, en el sentido de un idealismo trascendental que trata al mundo como una unidad de valor indiviso entre Pablo y Pedro, en la cual sus perspectivas se recubren, y que comunica la "conciencia de Pedro" con la "conciencia de Pablo", puesto que la percepción del mundo "por Pedro" no es asunto de Pedro, ni la percepción del mundo "por Pablo" asunto de Pablo, sino que es en cada uno de ellos asunto de conciencias prepersonales cuya comunicación no es problema, puesto que es exigida por la definición misma de la conciencia, del sentido o de la verdad. En tanto que yo soy

[4] *In te redi; in interiore homine habitat veritas,* San Agustín.

Digitized by Google

conciencia, es decir, en tanto que algo tiene sentido para mí, yo no estoy ni aquí, ni allá, ni soy Pedro, ni Pablo, no me distingo en nada de "otra" conciencia, puesto que somos todos presencias inmediatas en el mundo y este mundo es, por definición, único, al ser el sistema de las verdades. Un idealismo trascendental consecuente despoja al mundo de su opacidad y su trascendencia. El mundo es aquello idéntico que nos representamos, no como hombres o como sujetos empíricos, sino en tanto somos todos una única luz y participamos en lo Uno sin dividirlo. El análisis reflexivo ignora el problema del otro, así como el problema del mundo, porque hace aparecer en mí, con el primer fulgor de la conciencia, el poder de ir a una verdad universal de derecho, y el otro, carente también de ecceidad, sin lugar y sin cuerpo, hace que el Otro y el Ego sean uno y el mismo en el mundo verdadero, lazo de los espíritus. No hay dificultad en comprender cómo Yo puedo pensar al Otro, puesto que Yo y, en consecuencia, el Otro no están apresados en el tejido de los fenómenos y valen más bien que existen. Nada hay oculto detrás de esos rostros o de esos gestos, ningún paisaje es inaccesible para mí, sino sólo un poco de sombra que no está ahí sino por la luz. Para Husserl, por el contrario, es bien sabido que hay un problema del otro y el *alter ego* es una paradoja. Si el otro es realmente para sí, más allá de su ser para mí, y si somos uno para el otro, y no uno y el otro para Dios, es menester que aparezcamos uno para el otro, es menester que haya un exterior y que yo lo tenga, y que haya a más de la perspectiva del Para-Sí —mi perspectiva sobre mí mismo y la perspectiva del otro sobre sí mismo— una perspectiva del Para el Otro —mi perspectiva sobre el Otro y la perspectiva del Otro sobre mí. Desde luego, estas dos perspectivas, en cada uno de nosotros, no pueden simplemente yuxtaponerse, *porque entonces no sería a mí a quien el otro vería y no sería él a quien yo vería.* Es preciso que yo sea mi exterior, y que el cuerpo del otro sea él mismo. Esta paradoja y esta dialéctica del Ego y del Alter no son posibles más que si el Ego y el Alter Ego están definidos por su situación y no están liberados de toda inherencia, es decir, si la filosofía no se termina con la vuelta al yo, y si descubro por la reflexión no sólo mi presencia ante mí mismo, sino también la posibilidad de un "espectador ajeno", es decir, si, en el momento mismo en que tengo la vivencia de mi existencia, y aun en este punto extremo de la reflexión, me falta esa densidad absoluta que me haría salir del tiempo y descubro en mí una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente individuo y me expone a la mirada de los otros como hombre entre los hombres o por lo menos como una con-

Digitized by Google

ciencia entre las conciencias. Hasta hoy el *Cogito* devaluaba la percepción del otro, me enseñaba que el *Yo* no es accesible sino a sí mismo, puesto que *me* definía por el pensamiento que tengo de mí mismo y puesto que evidentemente sólo yo puedo tenerlo, por lo menos en este sentido último. Para que el otro no sea una palabra hueca, es menester que mi existencia no se reduzca nunca a la conciencia que tengo de existir, sino que envuelva también la conciencia que *se* puede tener y, en consecuencia, también mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad por lo menos de una situación histórica. El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, y sólo bajo esta condición la subjetividad trascendental podrá, como dice Husserl,[5] *ser* una intersubjetividad. Como Ego meditante, puedo muy bien distinguir de mí mismo el mundo y las cosas, puesto que desde luego no existo a la manera de las cosas. Debo incluso separar de mí mismo mi cuerpo comprendido como cosa entre las cosas, como una suma de procesos físico-químicos. Pero la *cogitatio* que así descubro, si bien no tiene lugar en el tiempo y en el espacio objetivos, no carece de localización en el mundo fenomenológico. El mundo que distinguía de mí mismo como suma de cosas o de procesos enlazados por relaciones de causalidad, lo redescubro "en mí" como el horizonte permanente de todas mis *cogitationes* y como una dimensión en relación con la cual no dejo nunca de situarme. El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que tiene de existir, no convierte la certidumbre del mundo en certidumbre del pensamiento del mundo y no sustituye, finalmente, el mundo mismo por la significación mundo. Reconoce, por el contrario, mi pensamiento mismo como un hecho inalienable y elimina toda especie de idealismo al descubrirme como "ser en el mundo".

Porque somos de punta a cabo referencia al mundo, la única manera de concebirla para nosotros es suspender este movimiento, rehusarle nuestra complicidad (contemplarlo *ohne mitzumachen* dice frecuentemente Husserl), o aun ponerlo fuera de juego. No quiere decir esto que se renuncie a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural —que son, por el contrario, el tema constante de la filosofía—, sino que, justamente como presupuestos de todo pensamiento, "van de sí", pasan inadvertidos y para despertarlos, para hacerlos aparecer, tenemos que abstenernos de ellos por un momento. La mejor fórmula de la reducción es, sin

[5] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (inédito).

Digitized by Google

duda, la que ha dado Eugen Fink, asistente de Husserl, cuando habla de una "perplejidad" ante el mundo.[6] La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la conciencia como fundamento del mundo, sino que toma su distancia para ver brotar las trascendencias, distiende los hilos intencionales que nos ligan al mundo para hacerlos aparecer, y sólo es conciencia del mundo porque lo revela como extraño y paradójico. Lo trascendental de Husserl no es lo trascendental de Kant, y Husserl reprocha a la filosofía kantiana de ser una filosofía "mundana", puesto que *utiliza* nuestra referencia al mundo, que es el motor de la deducción trascendental, y hace al mundo inmanente al sujeto, en vez de quedarse *perpleja ante él* y de concebir al sujeto como trascendencia hacia el mundo. Todas las confusiones entre Husserl y sus intérpretes, con los "disidentes" existenciales y finalmente consigo mismo, vienen de que, justo para ver el mundo y aprehenderlo como paradoja, es preciso romper nuestra familiaridad con él, y que esta ruptura no puede enseñarnos sino el surgimiento inmotivado del mundo. La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa. De ahí que Husserl se interrogue siempre de nuevo sobre la posibilidad de la reducción. Si fuéramos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero puesto que, por lo contrario, somos en el mundo, puesto que aun nuestras reflexiones tienen su lugar en el flujo temporal que intentan apresar (puesto que ellas mismas *einströmen sich* como dice Husserl), no hay pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. El filósofo, dicen también los inéditos, es un principiante permanente. Ello quiere decir que nada da por adquirido de lo que los hombres o los científicos creen saber. Ello quiere decir también que la filosofía misma no debe tenerse por adquirida en lo que haya podido decir de verdadero, sino que es una experiencia siempre en renovación de su propio comienzo, y que consiste por entero en describir este comienzo, y finalmente que la reflexión radical es consciente de su propia dependencia con relación a una vida irreflexiva que forma su situación inicial, constante y final. Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica lo es de una filosofía existencial: el *In-der-Welt-Sein* de Heidegger no aparece sino sobre el fondo de la reducción fenomenológica.

Una confusión del mismo género enturbia la noción de "esen-

[6] *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 331 *ss.*

Digitized by Google

cias" en Husserl. Toda reducción, dice Husserl, a la vez que trascendental es necesariamente eidética. Ello quiere decir que no podemos someter a la mirada filosófica nuestra percepción del mundo sin dejar de formar unidad con esta tesis del mundo, con este interés por el mundo que nos define, sin retroceder más acá de nuestro compromiso para hacerlo aparecer como espectáculo, sin pasar del *hecho* de nuestra existencia a la *naturaleza* de nuestra existencia, del *Dasein* al *Wesen*. Pero es claro que la esencia no es aquí el fin, es un medio, y que nuestro compromiso efectivo en el mundo es justo lo que importa comprender y traer a concepto y lo que polariza todas nuestras fijaciones conceptuales. La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, por el contrario, que nuestra existencia está demasiado estrechamente apresada en el mundo para conocerse como tal en el momento en que a él se lanza, y que tiene necesidad del campo de idealidad para conocer y conquistar su facticidad. La Escuela de Viena, como es bien sabido, admite de una vez por todas que no podemos tener relación sino con significaciones. La "conciencia", por ejemplo, no es para la Escuela de Viena aquello que somos, sino que es una significación tardía y complicada que debemos usar con prudencia y después de haber explicitado las numerosas significaciones que han contribuído a determinarla en el curso de la evolución semántica de la palabra. Este positivismo lógico está en las antípodas del pensamiento de Husserl. Cualesquiera que hayan sido los deslizamientos de sentido que al fin y al cabo hayan terminado por darnos la palabra y el concepto de conciencia como adquisición del lenguaje, disponemos de un medio de acceso directo hacia aquello que designa, tenemos la experiencia de nosotros mismos, de esta conciencia que somos; con esta experiencia se miden todas las significaciones del lenguaje y es esta experiencia la que permite que el lenguaje quiera decir algo para nosotros. "Esta experiencia (...) muda todavía es la que se intenta traer a la expresión pura de su propio sentido." [7] Las esencias de Husserl deben arrastrar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como la red trae del fondo del mar los palpitantes peces y las algas. No hay, pues, que decir con J. Wahl [8] que "Husserl separa las esencias de la existencia". Las esencias separadas son las del lenguaje. Es función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir

[7] *Méditations Cartésiennes*, p. 33.

[8] *Réalisme, dialectique et mystère*, L'Arbalète, otoño de 1942, no paginado.

Digitized by Google

verdad, no es más que aparente, puesto que por ella reposan todavía sobre la vida antepredicativa de la conciencia. En el silencio de la conciencia originaria, vemos aparecer no sólo lo que quieren decir las palabras, sino más aún, lo que quieren decir las cosas, el núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y de expresión.

Buscar la esencia de la conciencia no será, pues, desplegar la *Wortbedeutung* conciencia y huir de la existencia hacia el universo de las cosas dichas, sino encontrar esta presencia efectiva de mí ante mí, el hecho de mi conciencia, que es justamente lo que quieren decir al fin y al cabo la palabra y el concepto de conciencia. Buscar la esencia del mundo, no es buscar lo que es en idea, una vez que lo hemos reducido a tema de discurso, sino buscar lo que es de hecho para nosotros antes de toda tematización. El sensualismo "reduce" el mundo al observar que, después de todo, no tenemos sino estados de nosotros mismos. El idealismo trascendental "reduce" también el mundo, puesto que, si lo hace evidente, es a título de pensamiento o conciencia de mundo y como simple correlato de nuestro conocimiento, de tal suerte que tórnase inmanente a la conciencia y la aseidad de las cosas es suprimida por ello. La reducción eidética es, por el contrario, la resolución de hacer aparecer el mundo tal cual es, antes de toda vuelta a nosotros mismos, es el deseo de igualar la reflexión con la vida irreflexiva de la conciencia. Apunto a un mundo y lo percibo. Si dijera con el sensualismo que no hay ahí sino "estados de conciencia" y si procurara distinguir mis percepciones de mis sueños por "criterios", frustraría el fenómeno mundo. Porque si puedo hablar de "sueños" y de "realidad", interrogarme sobre la distinción de lo imaginario y de lo real, y poner en duda "lo real", es debido a que esta distinción está ya hecha por mí antes del análisis, a que tengo una experiencia de lo real tanto como de lo imaginario, y el problema consiste entonces, no tanto en investigar cómo el pensamiento crítico puede darse equivalentes secundarios de esta distinción, sino explicitar nuestro saber primordial de lo "real", y describir la percepción del mundo como lo que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay pues que preguntarse si percibimos verdaderamente un mundo, sino decir por el contrario: el mundo es aquello que percibimos. Más en general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias son verdades, o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que es evidente para nosotros no sería ilusorio con relación a una verdad en sí: porque si hablamos de ilusión, es porque hemos reconocido ilusiones, y no hemos podido hacerlo sino a nombre de alguna

Digitized by Google

percepción que, en el mismo instante, se afirmaba como verdadera, de tal manera que la duda o el temor de engañarse afirma a la vez nuestro poder de develar el error y no sería, pues, capaz de desarraigarnos de la verdad. Somos en la verdad y la evidencia es "la experiencia de la verdad".[9] Buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no es presumiblemente verdadera, sino que está determinada para nosotros como el acceso a la verdad. Si ahora quisiera, con el idealismo, fundar esta evidencia de hecho, esta creencia irresistible, sobre una evidencia absoluta, es decir, sobre la absoluta claridad de mis pensamientos para mí, si quisiera reencontrar en mí un pensamiento naturante que constituyese la armazón del mundo o la aclarara de punta a cabo, sería una vez más infiel a mi experiencia del mundo y buscaría lo que la hace posible en vez de buscar lo que es. La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado o la evidencia apodíctica.[10] El mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo, estoy abierto al mundo, comunico indisputablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable. "Hay un mundo" o más bien "hay el mundo", de esta tesis constante de mi vida no puedo dar completa razón. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt,* lo que hace que el mundo sea mundo, como la facticidad del *cogito* no es en él una imperfección, sino, por el contrario, lo que me da la certidumbre de mi existencia. El método eidético es un método de positivismo fenomenológico que funda lo posible sobre lo real.

Ahora podemos tratar de la idea de intencionalidad, tan frecuentemente invocada como descubrimiento principal de la fenomenología, ya que no es comprensible sino por la reducción. "Toda conciencia es conciencia de algo", esto no es nuevo. Kant ha mostrado, en la *Refutación del idealismo,* que la percepción interior es imposible sin la percepción exterior, que el mundo, como conexión de fenómenos, está anticipado en la conciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como conciencia. Lo que distingue a la intencionalidad de la referencia kantiana a un objeto posible, es que la unidad del mundo, antes de ser puesta por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, es vivida como ya hecha o ya ahí. Kant mismo ha mostrado

9 "Das Erlebnis der Wahrheit" (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik,* p. 190).

10 No hay evidencia apodíctica, dice en sustancia la *Formale und transzendentale Logik,* p. 142.

Digitized by Google

en la *Crítica del juicio* que hay una unidad de la imaginación y del entendimiento y una unidad de los sujetos *antes* del objeto y que en la vivencia de lo bello, por ejemplo, experimento una concordancia de lo sensible y del concepto, de mí y del otro, que es sin concepto. Aquí el sujeto no es ya el pensador universal de un sistema de objetos rigurosamente ligados, la potencia ponente que somete lo múltiple a la ley del entendimiento, si es que debe formar un mundo —se descubre y se gusta como una naturaleza espontáneamente conforme a la ley del entendimiento. Pero si hay una naturaleza del sujeto, entonces el arte escondido de la imaginación debe condicionar la actividad categorial, y no es sólo el juicio estético, sino también el conocimiento el que reposa en él, es él quien funda la unidad de la conciencia y de las conciencias. Husserl reasume la *Crítica del juicio* cuando habla de una teleología de la conciencia. No se trata de doblar la conciencia humana con un pensamiento absoluto que, desde afuera, le asignaría sus fines. Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, avocada a un mundo que ni abarca ni posee, pero hacia el cual no deja nunca de enderezarse — y el mundo como este individuo preobjetivo cuya unidad imperiosa prescribe su fin al conocimiento. Por ello Husserl distingue la intencionalidad del acto, que es la de nuestros juicios y de nuestras tomas voluntarias de posición, única de que ha hablado la *Crítica de la razón pura,* y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, que aparece en nuestros deseos, nuestras estimaciones, nuestro paisaje, más claramente que en el conocimiento objetivo, y que ofrece el texto del que nuestros conocimientos intentan ser la traducción en lenguaje exacto. La referencia al mundo, tal cual se pronuncia infatigablemente en nosotros, no es nada que pueda ser hecho más claro por un análisis: la filosofía no puede sino colocarla bajo nuestra mirada, ofrecerla a nuestras comprobaciones.

Con esta noción ampliada de intencionalidad, la "comprensión" fenomenológica se distingue de la "intelección" clásica, que está restringida a las "verdaderas e inmutables naturalezas", y la fenomenología puede ser una fenomenología de la génesis. Se trate de una cosa percibida, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, "comprender" es reasumir la intención total —no sólo lo que son para la representación las "propiedades" de la cosa percibida, el polvo de los "hechos históricos", las "ideas" introducidas por la doctrina—, sino la manera única de existir que se expresa en las propiedades del guijarro, del vaso o del pedazo

Digitized by Google

de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo. En toda civilización se trata de dar con la Idea en sentido hegeliano, es decir, no con una ley de tipo físico-matemático, accesible al pensamiento objetivo, sino con la fórmula de un comportamiento único frente al otro, a la naturaleza, al tiempo y a la muerte, una determinada manera de dar forma al mundo que el historiador debe ser capaz de recuperar y de asumir. Éstas son las *dimensiones* de la historia. En relación con ellas, no hay palabra o gestos humanos, inclusive los habituales o distraídos, que no tengan una significación. Creía haberme callado por fatiga, tal ministro creía no haber dicho sino una frase de circunstancias, y he aquí que mi silencio o su palabra adquieren un sentido, porque mi fatiga o el recurso a una fórmula hecha no son fortuitos, sino que expresan determinado desinterés y, por ende, una cierta toma de posición relativamente a la situación. En un acontecimiento visto de cerca, en el instante en que es vivido, todo parece ir al azar: la ambición de aquél, tal encuentro favorable, tal circunstancia local parecen ser decisivos. Pero los azares se compensan y he aquí que esta polvareda de hechos se aglomera, esboza una cierta manera de tomar posición relativamente a la situación humana, un *acontecimiento* de que se puede hablar y cuyos contornos son definidos. ¿Hay que comprender la historia a partir de la ideología o bien a partir de la política, de la religión o de la economía? ¿Hay que comprender una doctrina por su contenido manifiesto o bien por la psicología del autor y por los acontecimientos de su vida? Hay que comprender de todas las maneras a la vez, todo tiene sentido, y encontramos por debajo de todas las referencias la misma estructura de ser. Todas estas maneras de ver son ciertas a condición de que no se las aísle, de que se vaya hasta el fondo de la historia y se toque el núcleo único de significación existencial que se explicita en cada una de las perspectivas. Es verdad, como dice Marx, que la historia no camina con la cabeza, pero también es verdad que no piensa con los pies. O más bien, que no tenemos que ocuparnos ni de su "cabeza" ni de sus "pies", sino de su cuerpo. Todas las explicaciones económicas y psicológicas de una doctrina son verdaderas, puesto que el pensador no piensa jamás sino a partir de lo que es. La reflexión sobre una doctrina no será total si no consigue unirse con la historia de la doctrina y con las explicaciones externas, y si no consigue recolocar las causas y el sentido de la doctrina en una estructura de existencia. Hay, como dice Husserl, una "génesis

Digitized by Google

del sentido" (*Sinngenesis*),[11] única que nos enseña, en último análisis, lo que la doctrina "quiere decir". Como la comprensión, la crítica deberá perseguirse en todos los planos y, desde luego, no podrá satisfacerse, para refutar una doctrina, con ligarla a tal accidente de la vida del autor: significa un más allá, y no hay accidente puro en la existencia ni en la coexistencia, puesto que una y otra asimilan los azares para hacer de ellos razón. Finalmente, así como es indivisible en el presente, la historia lo es en la sucesión. En relación con sus dimensiones fundamentales, todos los períodos históricos aparecen como manifestaciones de una existencia única o episodios de un único drama —del que no sabemos si tendrá desenlace. Puesto que somos en el mundo estamos *condenados al sentido,* y no podemos hacer o decir nada que no asuma un nombre en la historia.

La más importante de las adquisiciones de la fenomenología consiste, sin duda, en haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción de mundo o de racionalidad. La racionalidad es a la medida exacta de las experiencias en las cuales se revela. Hay racionalidad, es decir, las perspectivas se recubren, las percepciones se confirman, aparece un sentido. Pero no debe ser puesta aparte, transformada en Espíritu absoluto o en mundo en sentido realista. El mundo fenomenológico no es el ser puro, sino el sentido que transparece en la intersección de mis experiencias y las del otro, por el engranaje de las unas en las otras, es pues inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad que integran su unidad por la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes, de la experiencia del otro en la mía. Por vez primera la meditación del filósofo es asaz consciente para no realizar en el mundo y antes de ella sus propios resultados. El filósofo intenta pensar el mundo, al otro y a sí mismo, y concebir sus relaciones. Pero el Ego meditante, el "espectador imparcial" (*uninteressierter Zuschauer*) [12] no se unen a una racionalidad ya dada, sino que se "instauran" [13] y la instauran por una iniciativa que no tiene su garantía en el ser y cuyo derecho reposa enteramente sobre el poder efectivo que nos da de asumir nuestra historia. El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la

11 El término es frecuente en los inéditos. La idea se encuentra ya en la *Formale und transzendentale Logik,* pp. 184 *ss.*

12 *VI Méditation Cartésienne* (inédita).

13 *VI Méditation Cartésienne* (inédita).

Digitized by Google

fundación del ser, la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad. Se preguntará cómo esta realización es *posible* y si no toca en las cosas una Razón preexistente. Pero el único Logos que preexiste es el mundo mismo y la filosofía que le hace pasar a la existencia manifiesta no comienza por ser *posible*: es actual o real como el mundo de que forma parte, y ninguna hipótesis explicativa es más clara que el acto mismo por el cual reasumimos este mundo inacabado para intentar totalizarlo y pensarlo. La racionalidad no es un *problema,* no hay detrás de ella algo desconocido que tengamos que determinar deductivamente o probar inductivamente a partir de ella: asistimos en todo momento a este prodigio de la conexión de las experiencias y nadie mejor que nosotros sabe cómo se hace, puesto que somos este nudo de relaciones. El mundo y la razón no son problemáticos; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define, no podría intentarse disiparlo por alguna "solución", está más acá de las soluciones. La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido contar un cuento puede significar el mundo con tanta "profundidad" como un tratado de filosofía. Tomamos de la mano nuestra suerte, nos hacemos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en que comprometemos nuestra vida, y en los dos casos se trata de un acto violento que se verifica al ejercitarse.

La fenomenología, como revelación del mundo, reposa sobre ella misma, o más aún, se funda a sí misma.[14] Todos los conocimientos se apoyan sobre un "suelo" de postulados y finalmente sobre nuestra comunicación con el mundo como primera instauración de la racionalidad. La filosofía como reflexión radical se priva en principio de este recurso. Como es, también ella, en la historia, utiliza también el mundo y la razón constituída. Será pues menester que se dirija a sí misma la interrogación que dirige a todos los conocimientos, se desdoblará pues indefinidamente, será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita, y en la medida misma en que permanece fiel a su intención, no sabrá nunca adónde va. El inacabamiento de la fenomenología y su talante incoactivo no son el signo de un fracaso, eran inevitables porque la fenomenología se prescribe como tarea revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón.[15]

[14] *Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst,* dicen los inéditos.

[15] Tomamos esta fórmula de G. Gusdorf, actualmente prisionero en Alemania, que por lo demás, la emplearía quizás en otro sentido.

Digitized by Google

Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema, no es por ello por azar o impostura. Es laboriosa como la obra de Balzac, de Proust, de Valéry o de Cézanne por el mismo tipo de atención y de admiración, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de apresar el sentido del mundo o de la historia en su estado naciente. Se confunde desde este punto de vista con el esfuerzo del pensamiento moderno.

Digitized by Google

INTRODUCCIÓN

LOS PREJUICIOS CLÁSICOS Y LA VUELTA A LOS FENÓMENOS

Digitized by Google

Digitized by Google

I. LA SENSACIÓN

Al comenzar el estudio de la percepción, encontramos en el lenguaje la idea de sensación, que parece inmediata y clara: siento el rojo, el azul, el calor, el frío. Se verá, empero, que es la más confusa que pueda darse, y que, por haberla admitido, los análisis clásicos han frustrado el fenómeno de la percepción.

Podría por lo pronto entender por sensación la manera en que soy afectado y la vivencia de un estado de mí mismo. El gris de los ojos cerrados que me rodea sin distancia, los sonidos de la semivigilia que vibran "en mi cabeza" indicarían lo que puede ser el sentir puro. Sentiría en la medida exacta en que coincidiera con lo sentido, en que dejara de tener su lugar en el mundo objetivo y en que no me significara nada. Ello es confesar que se debería buscar la sensación más acá de todo contenido cualificado, puesto que el rojo y el verde, para distinguirse uno del otro como dos colores, deben presentarse ya ante mí, aunque sin localización precisa y dejar de ser, por tanto, yo mismo. La sensación pura será la prueba de un "choque" indiferenciado, instantáneo y puntual. No es menester mostrar, pues los autores lo conceden, que a esta idea no corresponde nada de que tengamos experiencia, y que las *percepciones de hecho* más simples que conocemos, en animales como el mono y la gallina, son de relaciones y no de términos absolutos.[1] Pero queda todavía por preguntarse por qué se cree uno autorizado *en derecho* a distinguir en la experiencia perceptiva una capa de "impresiones". Por ejemplo, una mancha blanca sobre un fondo homogéneo. Todos los puntos de la mancha tienen en común una determinada "función" que hace de ellos una "figura". El color de la figura es más denso y por así decirlo más resistente que el del fondo; los bordes de la mancha blanca le "pertenecen" y no son solidarios del fondo contiguo; sin embargo, la mancha parece puesta sobre el fondo y no lo interrumpe. Cada parte anuncia más de lo que contiene y esta percepción elemental está ya, pues, cargada de un *sentido*. Pero si la figura y el fondo, como conjunto, no son sentidos, es preciso, se dirá, que lo sean en cada uno de sus puntos. Ello sería olvidar que cada punto, a su vez, no puede ser percibido sino como una figura sobre un fondo. Cuando la *Gestalttheorie* nos dice que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que podemos obtener,

[1] V. *La Structure du Comportement*, pp. 142 *ss.*

Digitized by Google

no se trata con ello de un carácter contingente de la percepción de hecho, que nos dejaría en franquía, en un análisis ideal, de introducir la noción de impresión. Es la definición misma del fenómeno perceptivo, aquello sin lo cual un fenómeno no puede llamarse percepción. El "algo" perceptible está siempre en medio de otra cosa, forma siempre parte de un "campo". Una placa verdaderamente homogénea, al no ofrecer *nada que percibir,* no puede ser dada en *ninguna percepción.* Sólo la estructura de la percepción efectiva puede enseñarnos qué es percibir. La pura impresión no sólo es, pues, inencontrable, sino imperceptible y, en consecuencia, impensable como momento de la percepción. Si se la introduce, es debido a que, en vez de prestar atención a la experiencia perceptiva, se la olvida en beneficio del objeto percibido. Un campo visual no se forma con visiones locales. El objeto visto está formado por fragmentos de materia y los puntos del espacio son exteriores unos a otros. Un dato perceptivo aislado es inconcebible, si por lo menos hacemos la experiencia mental de percibirlo. Pero hay en el mundo objetos aislados o el vacío físico.

Renunciaré, pues, a definir la sensación por la impresión pura; puesto que ver es tener colores o luces, oír es tener sonidos, sentir es tener cualidades, y para saber lo que es sentir ¿no basta haber visto el rojo u oído un *la*? El rojo y el verde no son sensaciones, son algo sensible, y la cualidad no es un elemento de la conciencia, sino una propiedad del objeto. En vez de ofrecernos un medio simple de deslindar las sensaciones, si la apresamos en la experiencia misma que nos la revela, es tan rica y tan oscura como el objeto o el espectáculo perceptivo entero. Esta mancha roja que veo sobre el tapete, no es roja, sino habida cuenta de una sombra que la cruza, su cualidad no aparece sino en referencia a los juegos de luz y, en consecuencia, como elemento de una configuración espacial. Por otro lado, el color no es definido sino en cuanto se difunde sobre una superficie; una superficie muy pequeña sería incualificable. Finalmente, este rojo no sería literalmente el mismo si no fuera el "rojo lanoso" de un tapete.[2] El análisis descubre, pues, en toda cualidad significaciones que la habitan. ¿Se dirá que allí no se trata sino de cualidades de nuestra experiencia efectiva, recubiertas por un saber, y que se reserva todavía el derecho de concebir una "cualidad pura" que definiría el "sentir puro"? Pero, como se acaba de ver, este sentir puro se reduciría a un no sentir nada y, por

[2] J. P. Sartre, *L'Imaginaire,* p. 241.

Digitized by Google

ende, a no sentir del todo. La pretendida evidencia del sentir no está fundada sobre un testimonio de la conciencia, sino sólo en el prejuicio del mundo. Creemos saber muy bien qué es "ver", "oír", "sentir", porque desde hace mucho la percepción nos ha ofrecido objetos coloreados o sonoros. Cuando pretendemos analizarla, transportamos estos objetos a la conciencia. Incurrimos en lo que llaman los psicólogos una "experiencia-error", es decir, suponemos espontáneamente que existen en nuestra conciencia cosas que sabemos existen en las cosas. Formamos la percepción con lo percibido. Y como lo percibido mismo no es, evidentemente, accesible sino por intermedio de la percepción, no comprendemos, al fin y al cabo, ni lo uno ni la otra. Estamos apresados por el mundo y no conseguimos desprendernos para pasar a la conciencia de mundo. Si lo hiciéramos, veríamos que la cualidad no se experimenta nunca inmediatamente y que toda conciencia es conciencia de alguna cosa. Esta "alguna cosa" no es por otro lado, y necesariamente, un objeto identificable. Hay dos maneras de engañarse sobre la cualidad: una de ellas consiste en convertirla en un elemento de la conciencia, cuando es objeto para la conciencia, tratarla como impresión muda, cuando tiene siempre un sentido; otra es creer que este sentido y este objeto, al nivel de la cualidad, son plenos y determinados. Y el segundo error, al igual que el primero, viene del prejuicio del mundo. Construimos por la óptica y la geometría el fragmento del mundo cuya imagen puede en todo momento formarse en nuestra retina. Todo lo que cae fuera de este perímetro, al no reflejarse sobre ninguna superficie sensible, no actúa ya sobre nuestra visión, como tampoco la luz sobre nuestros ojos cerrados. Deberíamos percibir, pues, un segmento del mundo acotado por límites precisos, rodeado por una zona negra, lleno sin lagunas por cualidades, subtendido por relaciones de magnitud determinada, como las que existen en nuestra retina. Ahora bien, la experiencia no ofrece nada que se le parezca y no comprenderemos nunca, a partir del mundo, qué es un *campo visual*. Si es posible trazar un perímetro de visión aproximando poco a poco al centro los estímulos laterales, de un momento a otro, cambian los resultados de la medida y nunca conseguimos precisar el momento en que un estímulo visto primeramente deja de serlo. La región que rodea el campo visual no es fácil de describir, pero es seguro que en sí misma no es ni negra ni gris. Hay ahí una *visión indeterminada*, una *visión de no se sabe qué*, y, si se pasa al límite, lo que está detrás de mi espalda no carece de presencia visual. Los dos segmentos de recta en la ilusión de Müller-Lyer (fig. 1),

Digitized by Google

no son ni iguales ni desiguales, sólo en el mundo objetivo se impone esta alternativa.[3] El campo visual es un medio peculiar en que las nociones contradictorias se entrecruzan porque los objetos —las rectas de Müller-Lyer— no están puestas ahí sobre el terreno del ser, en el que una comparación sería posible, sino aprehendidas cada una de ellas en su contexto privado, como si no pertenecieran al mismo universo. Los psicólogos han puesto todo su cuidado durante mucho tiempo en ignorar estos fenómenos. En el mundo tomado en sí todo está determinado. Hay, desde luego, espectáculos confusos, como un paisaje en un día de niebla, pero admitimos precisamente que ningún paisaje real es confuso en sí. No lo es más para nosotros. El objeto, dirán los psicólogos, nunca es ambiguo, y sólo se trueca en tal por la desatención. Los límites del campo visual no son en sí mismos variables, y hay un momento en que el objeto que se aproxima empieza a ser visto absolutamente, sólo que no "caemos en la cuenta".[4] Pero la idea de atención, como lo mostraremos más ampliamente no puede invocar en su favor ningún testimonio de la conciencia. No es más que una hipótesis auxiliar que se ha forjado para salvar el prejuicio del mundo objetivo. Hay que reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo. En esta atmósfera se presenta la cualidad. El sentido que entraña es un sentido equívoco, se trata más bien de un valor expresivo que no de una significación lógica. La cualidad determinada, por la cual quisiera el empirismo definir la sensación, es un objeto, no un elemento, de la conciencia, y es el objeto tardío de una conciencia científica. Bajo estos dos títulos encubre la subjetividad más bien que revelarla.

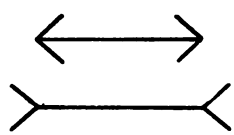


Fig. 1

Las dos definiciones de la sensación que acabamos de exponer no son directas más que en apariencia. Se ha visto ya que se modelan sobre el objeto percibido. En lo que están de acuerdo con el sentido común que, por su parte, delimita también lo sensible por las condiciones objetivas de que depende. Lo visible es lo que se aprehende *con* los ojos; lo sensible, lo que se capta *por* los sentidos. Sigamos la idea de sensación sobre este terreno[5] y veamos en qué se convierten, cuando pasa al primer grado

[3] Koffka, *Psychologie,* p. 530.

[4] Traducimos el *take notice* o el *bemerken* de los psicólogos.

[5] No es posible, como lo hace, por ejemplo, Jaspers (*Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*), rehusar la discusión oponiendo a una psicología descriptiva que "comprende" los fenómenos una psicología explicativa que consi-

Digitized by Google

de reflexión que es la ciencia, este "por", este "con" y la idea de órgano de los sentidos. A falta de una experiencia de la sensación, ¿encontraremos por lo menos, en sus causas y en su génesis objetiva, razones para mantenerla como concepto explicativo? La fisiología, que el psicólogo invoca como instancia superior, se encuentra en el mismo embarazo que la psicología. También aquélla comienza por situar su objeto en el mundo y tratarlo como un fragmento de extensión. El *comportamiento* se encuentra encubierto así por el reflejo; la elaboración y puesta en forma de los estímulos, por una teoría lineal del funcionamiento nervioso, que establece una correspondencia de principio, por la cual a cada uno de los elementos de la situación corresponde uno de los elementos de la reacción.[6] De la misma manera que la teoría del arco reflejo, la fisiología de la percepción comienza por admitir un trayecto anatómico que conduce de un *receptor* determinado, por un *transmisor* definido, hacia un puesto registrador asimismo especializado.[7] Dado el mundo objetivo, se admite que confía a los órganos de los sentidos mensajes que deben ser entregados y después descifrados de tal manera que reproduzcan en nosotros el texto original. De ahí, en principio, una correspondencia puntual y una conexión constante entre el estímulo y la percepción elemental. Pero esta "hipótesis de la constancia" [8] entra en conflicto con los datos de la conciencia y los mismos psicólogos que la aceptan reconocen su carácter teó-

deraría la génesis de los mismos. El psicólogo ve siempre a la conciencia como situada en un cuerpo en medio del mundo, y para él la serie estímulo-impresión-percepción, es una serie de fenómenos después de la cual se inicia la percepción. Toda conciencia ha nacido en el mundo y toda percepción es un nuevo nacimiento de la conciencia. Desde este punto de vista, los datos "inmediatos" de la percepción pueden siempre ser rechazados como simples apariencias y como productos complejos de una génesis. El método descriptivo no puede legitimarse propiamente, sino desde el punto de vista trascendental. Pero, inclusive en este punto de vista, queda todavía por comprender cómo es que la conciencia se apercibe o se aparece insertada en una naturaleza. Para el filósofo, como para el psicólogo, hay siempre un problema de la génesis y el único método posible es seguir, en su desarrollo científico, la explicación causal para precisar su sentido y darle su verdadero lugar en el conjunto de la verdad. Por ello no se encontrará aquí ninguna *refutación* sino un esfuerzo por comprender las dificultades propias del pensamiento causal.

[6] V. *La Structure du Comportement*, cap. I.

[7] Traducimos aproximadamente la serie *Empfänger-Uebermittler-Empfinder*, de que habla J. Stein, *Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, p. 351.

[8] Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen.*

Digitized by Google

rico.[9] Por ejemplo, la fuerza del sonido, bajo ciertas condiciones, le hace perder altura, la adición de líneas auxiliares hace desiguales dos figuras objetivamente iguales,[10] una placa coloreada nos parece del mismo color en toda su superficie, siendo así que los umbrales cromáticos de las diferentes regiones de la retina deberían hacerla aparecer aquí roja, allá anaranjada y en ciertos casos incluso acromática.[11] Estos casos en que el fenómeno no adhiere al estímulo, ¿deben ser mantenidos dentro del cuadro de la ley de constancia y explicados por factores adicionales —atención y juicio—, o bien hay que rechazar la ley misma? Cuando el rojo y el verde presentados conjuntamente dan una resultante gris, se admite que la combinación central de los estímulos puede dar lugar inmediatamente a una sensación diferente de aquella que los estímulos objetivos exigirían. Cuando la magnitud aparente de un objeto varía con su distancia aparente, o su color aparente varía a tenor de los recuerdos que tenemos de él, se reconoce que "los procesos sensoriales no son inaccesibles a influencias centrales".[12] En estos casos, pues, lo sensible no puede ser ya definido como efecto inmediato de un estímulo exterior. ¿Y no se aplica la misma conclusión a los tres primeros ejemplos que hemos aducido? Si la atención, si una consigna más precisa, si el reposo, si el ejercicio prolongado producen finalmente percepciones conformes a la ley de la constancia, ello no prueba su valor general, porque, en los ejemplos citados, la primera apariencia tenía un carácter sensorial bajo el mismo título que los resultados obtenidos finalmente, y la cuestión consiste en saber si la percepción atenta, la concentración del sujeto sobre un punto del campo visual —por ejemplo, la "percepción analítica" de las dos líneas principales en la ilusión de Müller-Lyer—, en vez de revelar la "sensación normal", no han sustituído el fenómeno original por un montaje excepcional.[13] La ley de la constancia no puede prevalecer contra el testimonio de la conciencia apelando a una experiencia crucial en la cual no esté ya implicada, y en cualquier parte que se la pretenda instituir ya está presupuesta.[14] Si volvemos a los fenó-

[9] Stumpf lo reconoce expresamente. Cf. Koehler, *ibid.*, p. 54.

[10] Id., *ibid.*, pp. 57-58, cf. pp. 58-66.

[11] R. Dejean, *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, pp. 60 y 83.

[12] Stumpf, citado por Koehler, *ibid.*, p. 58.

[13] Koehler, *ibid.*, pp. 58-63.

[14] Es de justicia añadir que tal es el caso de todas las teorías y que en ninguna parte hay experiencia crucial. Por la misma razón la hipótesis de la constancia no puede ser rigurosamente refutada sobre el terreno de la

Digitized by Google

menos, nos muestran la aprehensión de una cualidad, de la misma manera que la de una magnitud, ligada a todo el contexto perceptivo, y los estímulos no nos dan ya más el medio indirecto que buscaríamos para deslindar una capa de impresiones inmediatas. Pero, cuando se busca una definición "objetiva" de la sensación, no sólo es el estímulo físico quien se oculta. El aparato sensorial, tal como la fisiología moderna se lo representa, no es ya adecuado al papel de "transmisor", que la ciencia clásica le hacía desempeñar. Las lesiones no corticales de los aparatos táctiles enrarecen, sin duda, los puntos sensibles al calor, al frío o la presión, y disminuyen la sensibilidad de los puntos no alterados. Pero si se aplica al aparato lesionado un excitante suficientemente amplio, reaparecen las sensaciones específicas; la elevación de los umbrales es compensada por una exploración más enérgica de la mano.[15] Se entrevé, en el grado elemental de la sensibilidad, una colaboración de estímulos parciales entre sí y del sistema sensorial con el sistema motor, que, en una constelación fisiológica variable, mantiene constante la sensación y prohibe, por tanto, definir el proceso nervioso como simple transmisión de un mensaje dado. La destrucción de la función visual, cualquiera que sea la localización de las lesiones, sigue la misma ley: primero, todos los colores son alcanzados[16] y pierden su saturación. Después se simplifica el espectro, se reduce a cuatro y luego a dos colores; se llega finalmente a una monocromacia en gris, sin que, por lo demás, el color patológico sea identificable nunca con un color normal cualquiera. De este modo, tanto en las lesiones centrales como en las periféricas, "el efecto de la pérdida de sustancia nerviosa no es sólo un déficit de ciertas cualidades, sino el tránsito a una estructura menos diferenciada y más primitiva".[17] Inversamente, el funcionamiento normal debe ser comprendido como un proceso de integración, en que el texto del mundo exterior no es recopiado, sino constituído. Y si intentamos aprender la "sensación" en la perspectiva de los fenómenos corporales que la preparan, encontramos no un individuo psíquico, función de ciertas variables conocidas, sino

inducción. Se desacredita porque ignora y no permite comprender los fenómenos. Además, es menester, para que los apercibamos y para juzgarla, que la pongamos ante todo "entre paréntesis".

15 J. Stein, *ob. cit.*, pp. 357-359.

16 El daltonismo no prueba que ciertos aparatos sean, y sean los únicos, encargados de la "visión" del rojo y del verde, puesto que un daltónico atina a reconocer el rojo si se le presenta una gran placa coloreada o si se prolonga la presentación del color. Idem, *ibid.*, p. 365.

17 Weizsäcker, citado por Stein, *ibid.*, p. 364.

Digitized by Google

una formación ya ligada a un conjunto y ya dotada de sentido, que no se distingue sino por el grado de percepciones más complejas, y no nos hace avanzar nada, por ende, en la delimitación de lo sensible puro. No hay definición fisiológica de la sensación, y más generalmente, no hay psicología fisiológica autónoma porque el fenómeno fisiológico mismo obedece a leyes biológicas y psicológicas. Por mucho tiempo, se ha creído encontrar en el condicionamiento periférico una manera segura de acotar las funciones psíquicas "elementales" y distinguirlas de las funciones "superiores", menos estrictamente ligadas a la infraestructura corporal. Un análisis más exacto descubre que las dos clases de funciones se entrecruzan. Lo elemental ya no es aquello que por adición constituirá el todo, ni, por otro lado, una simple ocasión de que el todo se constituya. El fenómeno elemental está ya revestido por un sentido, y la función superior no realizará sino un modo de existencia más integrado o una adaptación más válida, utilizando y sublimando las operaciones subordinadas. Recíprocamente, "la experiencia sensible es un proceso vital, tanto como la procreación, la respiración o el crecimiento".[18] La psicología y la fisiología no son, pues, dos ciencias paralelas, sino dos determinaciones del comportamiento, la primera concreta, la segunda abstracta.[19] Cuando el psicólogo pide al fisiólogo una definición de la sensación "por sus causas", decimos que encontrará sobre este terreno sus propias dificultades, y ahora vemos por qué es así. El fisiólogo tiene a su vez que desembarazarse del prejuicio realista que todas las ciencias toman prestado del sentido común y que las perturba en su desenvolvimiento. El cambio de sentido de palabras como "elemental" y "superior" en la fisiología moderna anuncia un cambio de filosofía.[20] El científico, por su parte, también debe aprender a criticar la idea de un mundo exterior en sí, puesto que los hechos mismos le sugieren abandonar la del cuerpo como transmisor de mensajes. Lo sensible es aquello que se capta *con* los sentidos, pero sabemos ahora que este "con" no es simplemente instrumental, que el aparato sensorial no es un conductor, que aun en la periferia la impresión fisiológica se encuentra encajada en relaciones, consideradas en otra época como centrales.

Una vez más, la reflexión —incluso la reflexión segunda de la ciencia— convierte en oscuro lo que se creía claro. Creíamos sa-

[18] Id., *ibid.*, p. 354.

[19] Sobre todos estos puntos, cf. *La Structure du Comportement*, en especial, pp. 52 *ss.*, 65 *ss.*

[20] Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 595.

Digitized by Google

ber lo que era sentir, ver, oír, y ahora estas palabras son un problema. Estamos invitados a volver a las experiencias mismas a que aluden para definirlas de nuevo. La noción clásica de sensación, en sí misma, no era un concepto de la reflexión, sino un producto tardío de un pensamiento vuelto hacia los objetos, el término último de la representación del mundo, el más alejado de la fuente constitutiva y, por la misma razón, el menos claro. Era inevitable que, en su esfuerzo general de objetivación, la ciencia viniera a representarse el organismo humano como un sistema físico en presencia de estímulos definidos a su vez por sus propiedades físico-químicas, que buscara reconstruir sobre esta base la percepción efectiva[21] y cerrar el ciclo del conocimiento científico descubriendo las leyes según las cuales se produce el conocimiento mismo, fundando una ciencia objetiva de la subjetividad.[22] Pera era inevitable también que esta empresa fracasara. Si nos remitimos a las investigaciones objetivas mismas, descubrimos ante todo que las condiciones exteriores del campo sensorial no lo determinan parte por parte y no intervienen sino haciendo posible una organización autóctona —que es lo que enseña la *Gestalttheorie*—; después, que, en el organismo, la estructura depende de variables, como el sentido biológico de la situación, que no son variables físicas, de tal manera que el conjunto escapa a los instrumentos conocidos del análisis físico-matemático para abrirse a otro tipo de inteligibilidad.[23] Si nos volvemos ahora, como aquí se ha hecho, hacia la experiencia perceptiva, podremos observar que la ciencia no consigue sino construir una semejanza de la subjetividad: introduce sensaciones que son cosas, ahí donde la experiencia muestra que ya hay conjuntos significativos, somete el universo fenoménico a categorías que no valen sino en el universo de la ciencia. Exige que dos líneas percibidas, como dos líneas reales, sean o iguales o desiguales; que un cristal percibido tenga un número definido de lados,[24] sin ver que lo peculiar de lo percibido es admitir la ambigüedad, lo "movido", el dejarse modelar por su contexto.

21 "Las sensaciones son ciertamente productos artificiales aunque no arbitrarios, son totalidades parciales últimas en las cuales las estructuras naturales pueden ser descompuestas por la 'actitud analítica'. Consideradas desde este punto de vista, contribuyen al conocimiento de las estructuras y, en consecuencia, los resultados del estudio de las sensaciones, correctamente interpretados, son un elemento importante de la psicología de la percepción." Koffka, *Psychologie*, p. 548.

22 Cf. Guillaume, *L'Objectivité en Psychologie.*

23 Cf. *La Structure du Comportement*, cap. III.

24 Koffka, *Psychologie*, pp. 530 y 549.

Digitized by Google

En la ilusión de Müller-Lyer, una de las líneas deja de ser igual a la otra sin hacerse por ello "desigual", sino que es "otra". Es decir, una línea objetiva aislada y la misma incorporada a una figura dejan de ser, para la percepción, la "misma"; no es identificable en estas dos funciones sino por una percepción analítica que no es la natural. Asimismo, lo percibido entraña lagunas que no son simples "impercepciones". Puedo con la vista, o por el tacto, conocer un cristal como cuerpo "regular", sin haber contado, ni siquiera tácitamente, los lados; puedo familiarizarme con una fisonomía sin haber percibido nunca el color de sus ojos. La teoría de la sensación, que compone todo el saber de cualidades determinadas, construye objetos purificados de todo equívoco, puros, absolutos, que son más bien el ideal del conocimiento que sus temas efectivos y no se adapta sino a la superestructura tardía de la conciencia. Ahí "se realiza aproximadamente la idea de sensación".[25] Las imágenes que el instinto proyecta ante sí, las que la tradición recrea en toda generación, o simplemente los sueños, se presentan por lo pronto con los mismos derechos que las percepciones propiamente dichas, y la percepción verdadera, actual y explícita, se distingue poco a poco de los fantasmas por medio de un trabajo crítico. La palabra señala una *dirección* más bien que una función primitiva.[26] Es bien sabido que la constancia en la magnitud aparente de los objetos en distancias variables, o la de su color bajo iluminaciones diferentes, son más perfectas en el niño que en el adulto;[27] esto quiere decir que la percepción está ligada más estrictamente al excitante local en su estado tardío que no en su estado precoz, y más de acuerdo con la teoría de la sensación en el adulto que en el niño. Es como una red cuyos nudos aparecen poco a poco más claramente.[28] Se ha dado de la "mentalidad primitiva" un cuadro que no se comprende bien sino remitiendo las respuestas de los primitivos, sus enunciaciones y la interpretación del sociólogo, a los fondos de experiencia percep-

25 M. Scheler, *Die Wissensformen und die Geselischaft,* p. 412.

26 Id., *ibid.,* p. 397. "El hombre, más que el animal, se aproxima a las imágenes ideales y exactas, el adulto más que el niño, los hombres más que las mujeres, el individuo más que el miembro de una colectividad, el hombre que piensa histórica y sistemáticamente, más que el hombre movido por una tradición, 'prendido' en ella e incapaz de transformar en objeto, por la constitución del recuerdo, el medio en el cual está prendido, de objetivarlo, de localizarlo en el tiempo y de poseerlo en la distancia del pasado."

27 Hering, Jaensch.

28 Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* p. 412.

Digitized by Google

tiva que todas procuran traducir.[29] Se trata, o bien de la adherencia de lo percibido a su contexto, de algo así como su viscosidad, o bien de la presencia en él mismo de un indeterminado positivo, lo que impide a los conjuntos espaciales, temporales y numéricos articularse en términos manejables, distintos e identificables. Y es este dominio preobjetivo el que tenemos que explorar en nosotros mismos si pretendemos comprender el sentir.

[29] Cf. Wertheimer, "Ueber das Denken der Naturvölker", en *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie.*

Digitized by Google

II. LA "ASOCIACIÓN" Y LA "PROYECCIÓN DE RECUERDOS"

Una vez introducida, la idea de sensación falsea todo el análisis de la percepción. Ya una "figura" sobre un "fondo" entraña, hemos dicho, mucho más que las cualidades actualmente dadas. Tiene "contornos" que no "pertenecen" al fondo y que se "desprenden" de él, es "estable" y de color "compacto", el fondo es ilimitado y de color incierto, se "continúa" por debajo de la figura. Las diferentes partes del conjunto —por ejemplo, las partes de las figuras más cercanas al fondo— poseen, pues, a más de un color y cualidades, un *sentido* peculiar. La cuestión reside en saber de qué está hecho este sentido, qué quieren decir palabras como "borde" y "contorno", y qué acontece cuando un conjunto de cualidades es *captado como* figura sobre un fondo. Pero una vez que ha sido introducida la sensación como elemento del conocimiento, no se nos deja ya elección en la respuesta. Un ser que sintiera —en el sentido de: coincidir absolutamente con una impresión o con una cualidad— no podría tener ningún otro modo de conocimiento. Que una cualidad, que una placa roja signifique algo, que, por ejemplo, sea captada como una mancha sobre un fondo, ello quiere decir que el rojo ya no sólo es este color caliente, experimentado, vivido, en que me pierdo, sino que enuncia algo sin entrañarlo; ejercita una función de conocimiento y sus partes forman en conjunto una totalidad en la cual cada una se liga sin dejar su lugar. De aquí en adelante, el rojo no sólo me es presente, sino que me representa algo, y lo que me representa no es poseído como una "parte real" de mi percepción, sino solamente aludido como "parte intencional".[1] Mi mirada no se funde en el contorno o en la mancha, como sucede con el rojo materialmente considerado: sino que los domina y recorre. Para recibir en sí misma una significación que verdaderamente la penetre, para integrarse en un "contorno" ligado al conjunto de la "figura" e independiente del "fondo", la sensación puntual debería dejar de ser una coincidencia absoluta y, en consecuencia, dejar de ser una sensación. Si admitimos un "sentir" en el sentido clásico, la significación de lo sensible no podría residir sino en otras sensaciones presentes o virtuales. Ver una figura no es sino poseer simultáneamente las sensacio-

[1] La expresión es de Husserl. La idea ha sido reelaborada con profundidad por Pradines, *Philosophie de la Sensation*, I, en particular, pp. 152 *ss.*

Digitized by Google

nes puntuales que forman parte de ella. Cada una queda siendo siempre lo que es, un contacto ciego, una impresión, el conjunto se hace "visión" y aparece ante nosotros porque aprendemos a pasar más rápidamente de una impresión a otra. Un contorno no es otra cosa sino la suma de visiones locales y la conciencia de un contorno es un ente colectivo. Los elementos sensibles de que está hecho no pueden perder la opacidad que los define como sensibles para abrirse a una conexión intrínseca, a una ley común de constitución. Por ejemplo, en los tres puntos *A, B, C,* tomados sobre el contorno de una figura, su orden en el espacio es su manera de coexistir ante nuestros ojos y esta coexistencia, por más aproximados que yo los elija, no altera el hecho de ser la suma de sus existencias separadas, *la posición de A, más la posición de B, más la posición de C.* Puede suceder que el empirismo prescinda de este lenguaje atomista y hable de bloques de espacio o de bloques de duración, y que añada una experiencia de las relaciones a la experiencia de las cualidades. Pero esto no altera en nada la doctrina. O bien el bloque de espacio es recorrido y visualizado por un espíritu, pero entonces ya se ha dejado atrás el empirismo, puesto que ya no se define la conciencia por la impresión — o bien es dado él mismo a la manera de una impresión y está entonces cerrado a una coordinación más extensa que la de la impresión puntual de que primero hablábamos. Sin embargo, un contorno no es sólo el conjunto de los datos presentes, sino que éstos evocan otros que los completan. Cuando digo que tengo ante mí una mancha roja, el sentido de la palabra mancha me es dado por experiencias anteriores, en el curso de las cuales he aprendido a emplearla. La distribución en el espacio de los tres puntos *A, B, C* evoca otras distribuciones análogas y digo que veo un círculo. El invocar la experiencia adquirida no cambia tampoco en nada la tesis empirista. La "asociación de las ideas" que vincula la experiencia pasada no puede restituir sino conexiones extrínsecas y a su vez ser ella misma extrínseca, porque la experiencia originaria no entrañaba otras. Una vez que se ha definido la conciencia como sensación, todo modo de la conciencia deberá sacar su claridad de la sensación. La palabra *círculo,* la palabra *orden,* no han podido significar, en las experiencias anteriores a las que me remito, sino la manera concreta en que nuestras sensaciones se repartían ante nosotros, se colocaban de hecho, o sea una manera de sentir. Si los tres puntos *A, B, C* están sobre un círculo,

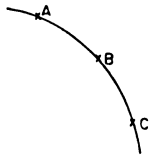


Fig. 2

Digitized by Google

el trayecto *AB* "se parece" al trayecto *BC,* pero esta semejanza sólo quiere decir que, de hecho, uno hace pensar en el otro. El trayecto *ABC,* se parece a otros trayectos circulares que mi mirada ha recorrido, pero esto sólo quiere decir que despierta su recuerdo y hace aparecer la imagen. Nunca pueden dos términos ser *identificados,* apercibidos o comprendidos como *el mismo,* lo que supondría que su ecceidad ha sido superada, no pueden sino estar asociados indisolublemente y sustituídos uno por el otro en todas partes. El conocimiento se presenta como un sistema de sustituciones en que una impresión anuncia otras sin dar cuenta de ello nunca y en que las palabras hacen esperar sensaciones, como la tarde hace esperar la noche. La significación de lo percibido no es sino una constelación de imágenes que empiezan a reaparecer sin razón. Las imágenes o las sensaciones más simples son, en último análisis, todo lo que hay que comprender en las palabras, los conceptos son una manera complicada de mencionarlas, y como ellas son en sí mismas impresiones indecibles, comprender es una impostura o una ilusión, el conocimiento jamás agarra objetos que se arrastran uno al otro, y el espíritu funciona como una máquina de calcular,[2] que no sabe por qué son verdaderos sus resultados. La sensación no admite otra filosofía que el nominalismo, es decir, la reducción del *sentido* al *contrasentido* de la semejanza confusa, o al *no sentido* de la asociación por contigüidad.

Ahora bien, las sensaciones y las imágenes que deberían empezar y terminar todo el conocimiento no aparecen nunca sino en un horizonte de sentido, y la significación de lo percibido, lejos de ser el resultado de una asociación, está, por lo contrario, presupuesta en todas las asociaciones, ya se trate de la sinopsis de una figura presente o bien de la evocación de las experiencias anteriores. Nuestro campo perceptivo está formado por "cosas" y por "vacíos entre las cosas".[3] Las partes de una cosa no están enlazadas entre sí por una simple asociación exterior, que fuera el resultado de su solidaridad comprobada por los movimientos del objeto. Ante todo, veo como cosas conjuntos que nunca he visto moverse: las casas, el sol, las montañas. Si se pretende que extiendo al objeto inmóvil una idea que he adquirido en la experiencia de los objetos móviles, es menester que la montaña ofrezca en su aspecto efectivo algún carácter que funde su reconocimiento como cosa y justifique esta transferencia. Pero en-

[2] Husserl, *Logische Untersuchungen,* cap. I, *Prolegomena zur reinen Logik,* p. 68.

[3] V. por ejemplo, Koehler, *Gestalt Psychology,* pp. 164-165.

Digitized by Google

tonces basta este carácter, sin ninguna transferencia, para explicar la segregación del campo. Ni siquiera la unidad de los objetos usuales que el niño puede manejar y desplazar se reduce a la comprobación de su solidez. Si nos pusiéramos a ver como cosas los intervalos entre las cosas, el aspecto del mundo cambiaría tan sensiblemente como el de la adivinanza en el momento en que descubro "el conejo" o "el cazador". No se trataría de los mismos elementos enlazados de otra manera, de las mismas sensaciones asociadas de modo diferente, del mismo texto impregnado de otro sentido, de la misma materia bajo otra forma, sino real y verdaderamente de otro mundo. No hay datos indiferentes que les dé por formar, reuniéndose, una cosa, porque contigüidades o semejanzas de hecho los asocien; por el contrario, porque percibimos un conjunto como cosa, la actitud analítica puede discernir ahí ulteriormente semejanzas o contigüidades. Ello no quiere decir sólo que sin la percepción del todo no pensaríamos en *subrayar* la semejanza o la contigüidad de sus elementos, sino, literalmente, que no formarían parte del mismo mundo y que no existirían en modo alguno. El psicólogo que piensa siempre la conciencia en el mundo, pone la semejanza y la contigüidad de los estímulos entre el número de condiciones objetivas que determinan la constitución de un conjunto. Los estímulos más próximos o los más semejantes, dice,[4] o aquellos que, reunidos, prestan al espectáculo el mejor equilibrio, tienden por la percepción a unirse en la misma configuración. Pero este lenguaje es engañoso, porque confronta los estímulos objetivos que pertenecen al mundo percibido, e incluso al mundo segundo que construye la conciencia científica, con la conciencia perceptiva que la psicología debe describir según la experiencia directa. El pensamiento anfibio del psicólogo se expone siempre a introducir en su descripción referencias que pertenecen al mundo objetivo. De este modo se ha llegado a creer que la ley de la contigüidad y la ley de la semejanza de Wertheimer reducían la contigüidad y la semejanza objetivas de los asociacionistas a principios constitutivos de la percepción. En realidad, para una descripción pura —y la teoría de la Forma pretende ser tal—, la contigüidad y la semejanza de los estímulos no son anteriores a la constitución del conjunto. La "buena forma" no se realiza porque fuera buena en sí, en un cielo metafísico, sino que es buena porque se realiza en nuestra experiencia. Las pre-

[4] Wertheimer, por ejemplo (leyes de proximidad, de semejanza y ley de la "buena forma").

Digitized by Google

tendidas condiciones de la percepción no se anticipan a la percepción misma, sino en el momento en que, en vez de describir el fenómeno perceptivo como primera apertura al objeto, suponemos en torno suyo un medio en que están ya inscritas todas las explicaciones y todos los cortes que obtendrá la percepción analítica, y justificadas todas las normas de la percepción efectiva — un lugar de la verdad, un *mundo.* Al hacerlo así, despojamos a la percepción de su función esencial, que consiste en fundar o inaugurar el conocimiento y la vemos a través de sus resultados. Si nos atenemos a los fenómenos, la unidad de la cosa en la percepción no es construída por la asociación, sino que, condición de la asociación, precede a los cortes que la verifican y la determinan, se anticipa a sí misma. Si camino por una playa hacia un barco varado, cuya chimenea o arboladura se confunden con el bosque que bordea la duna, habrá un momento en que estos detalles se unirán vívidamente con el barco y se soldarán con él. A medida que me acerco, no es que haya percibido semejanzas o proximidades que por fin se reunirían en el dibujo continuo de la superestructura del barco; lo único que he sentido es que el aspecto del objeto iba a cambiar, que algo era inminente en esta tensión, como la tempestad es inminente en las nubes. De pronto, el espectáculo se ha reorganizado dando satisfacción a mi imprecisa expectativa. Después reconozco, como justificaciones del cambio, la semejanza y la contigüidad de lo que llamo los "estímulos" — es decir, fenómenos más determinados obtenidos a corta distancia, y con los cuales compongo el mundo "verdadero". "¿Cómo es que no he visto que esos palos integraban el barco? Eran, sin embargo, del mismo color que él y concordaban bien con su superestructura." Pero estas razones de bien percibir no se han dado como razones antes de la percepción correcta. La unidad del objeto está fundada en el presentimiento de un orden inminente que va a dar respuesta de golpe a preguntas sólo latentes en el paisaje, resuelve un problema que no se planteaba sino bajo la forma de una vaga inquietud, organiza elementos que no pertenecían hasta entonces al mismo universo y que, por esta razón, como Kant lo ha dicho con profundidad, no podían ser asociados. Al ponerlos sobre el mismo terreno, el del objeto único, la sinopsis hace posible la contigüidad y la semejanza entre ellos, puesto que una impresión no puede nunca asociarse por sí misma a otra impresión.

Tampoco tiene, por otra parte, el poder de evocar otras. No lo hace sino a condición de estar *comprendida,* ante todo, den-

Digitized by Google

tro de la perspectiva de la experiencia pasada en que ha coexistido con aquellas que se trata de evocar. Por ejemplo, una serie de sílabas emparejadas,[5] en que la segunda es una rima débil de la primera (dak-tak) y otra serie en que la segunda sílaba es obtenida invirtiendo la primera (ged-deg); si las dos series han sido aprendidas de memoria, y si, en una experiencia crítica, se da la consigna uniforme de "buscar una rima débil", se observa que el sujeto padece más para encontrar una rima débil de *ged* que de una sílaba neutra. Pero si la consigna es cambiar la vocal en las sílabas propuestas, este trabajo se hace sin dilación. No son fuerzas asociativas las que operan en la primera experiencia crítica, porque si existieran deberían también operar en la segunda. Lo cierto es que, colocado ante sílabas frecuentemente asociadas con rimas débiles, el sujeto, en vez de rimar verdaderamente, se beneficia con lo que ha adquirido y pone en obra una "intención de reproducción",[6] de tal manera que, cuando llega a la segunda serie de sílabas, en que la consigna presente no concuerda ya con las asociaciones realizadas en las experiencias de entrenamiento, la intención de reproducción no puede llevar sino a errores. Cuando se propone al sujeto, en la segunda experiencia crítica, cambiar la vocal de la sílaba inductora, como se trata de una tarea que no ha figurado en las experiencias de aprendizaje, no puede echar mano de la reproducción y en estas condiciones las experiencias de entrenamiento no influyen. La asociación no se desempeña, pues, nunca, como una fuerza autónoma, no es nunca la palabra propuesta la que, como causa eficiente, "induce" la respuesta, no opera sino haciendo probable o intentable una intención de reproducción. No opera sino en virtud del sentido que ha tomado en el contexto de la experiencia anterior, y sugiriendo el recurso a esta experiencia, es eficaz en la medida en que el sujeto la reconoce, la capta bajo el aspecto o bajo la fisionomía del pasado. Si, en fin de cuentas, se pretendiera hacer intervenir, en vez de la simple contigüidad, la asociación por semejanza, se vería una vez más que, para evocar una imagen anterior a la que de hecho se asemeja, la percepción presente debe *ponerse en forma* de tal manera que se haga capaz de entrañar esta semejanza. Si un sujeto[7] ha visto 5 veces o 540 veces la figura 3, la reconocerá,

[5] K. Lewin, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele.*

[6] "Set to reproduce", Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 581.

[7] Gottschaldt, *Ueber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren.*

Digitized by Google

más o menos fácilmente, en la figura 4, en que se encuentra "camuflada", aunque, por otra parte, no la reconocería siempre. Por el contrario, un sujeto que busque en la figura 4 otra figura embozada (sin que por lo demás sepa cuál) la encuentra ahí más aprisa y más frecuentemente que un sujeto pasivo, frente a tal experiencia. La semejanza no es, pues, como tampoco la coexistencia, una fuerza en tercera persona que regulara una circulación de imágenes o de "estados de conciencia". La figura 3, no es evocada *por* la figura 4, o más bien, lo es sólo si de antemano se ha visto en la figura 4 una "figura 3 posible", lo que quiere decir que la semejanza efectiva no nos dispensa de buscar cómo se ha hecho posible, ante todo, por la organización presente de la figura 4, que la figura "inductora" deba revestir el mismo sentido que la figura inducida, antes de poder suscitar su recuerdo, y que a fin de cuentas el pasado de hecho no es traído a la percepción presente por un mecanismo de asociación, sino desplegado por la conciencia presente misma.

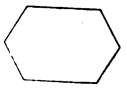


Fig. 3

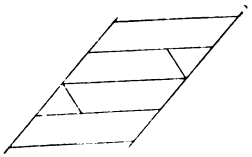


Fig. 4

Con ello se verá lo que valen las fórmulas usuales respecto "al papel de los recuerdos en la percepción". Incluso fuera del empirismo se habla de "aportes de la memoria".[8] Se repite que "percibir es recordar". Se muestra que en la lectura de un texto la rapidez de la mirada forma lagunas entre las impresiones retinianas, y que los datos sensibles deben, *pues,* ser completados por una proyección de recuerdos.[9] Un paisaje o un periódico vistos de cabeza nos darían la visión originaria; el paisaje o el periódico vistos normalmente no serían más claros sino porque se añadirían los recuerdos. "A causa de la disposición poco habitual de las impresiones, la influencia de las causas psíquicas no puede ya ejercerse."[10] No se pregunta por qué impresiones dispuestas de otra manera hacen ilegible el periódico o irreconocible el paisaje. Ello se debe a que para poder completar la percepción, los recuerdos tienen necesidad de ser hechos posibles por la fisonomía de los datos. Antes de todo aporte de la memoria, lo visto debe, desde ahora, organizarse de tal manera que me ofrezca un cuadro en que pueda reconocer mis experiencias anteriores. De este modo, el

8 Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique,* p. 466.
9 Bergson, *L'Énergie spirituelle, L'Effort intellectuel,* por ejemplo, p. 184.
10 Cf. por ejemplo Ebbinghaus, *Abriss der Psychologie,* pp. 104-105.

Digitized by Google

invocar recuerdos presupone lo que se trata de explicar: la puesta en forma de los datos, la imposición de un sentido al caos sensible. En el momento en que la evocación de los recuerdos es posible, se hace superflua, puesto que la obra que de ella se esperaba ya está realizada. Lo mismo se dirá de este "color de la memoria" (*Gedächtnisfarbe*) que, de acuerdo con otros psicólogos, acaba por sustituir el color actual de los objetos, de tal manera que terminamos por verlos "a través de los anteojos" de la memoria.[11] El problema reside en saber lo que despierta actualmente al "color de la memoria". Es evocado, dice Hering, cada vez que volvemos a ver un objeto ya conocido *"o creemos volverlo a ver"*. Pero ¿sobre qué reposa este creer? ¿Qué es lo que, en la percepción actual, nos enseña que se trata de un objeto ya conocido, puesto que sus propiedades por hipótesis se han modificado? Si se quiere que el reconocimiento de la forma o de la magnitud arrastre el del color, se cae en un círculo, puesto que la magnitud y la forma aparente también se han modificado, y el reconocimiento en este caso no puede ser el resultado del despertar de los recuerdos, sino que debe precederlo. Éste nunca va del pasado al presente, y la "proyección de recuerdos" no es más que una mala metáfora que oculta un reconocimiento más profundo y ya hecho. De la misma manera, finalmente, la ilusión del corrector no puede ser entendida como la fusión de algunos elementos verdaderamente leídos con recuerdos que vendrían a mezclarse a tal punto que no se distinguirían de ellos. ¿Cómo se produciría la evocación de los recuerdos sin estar guiada por el aspecto de datos efectivamente sensibles, y si está dirigida, para qué sirve, puesto que entonces la palabra tiene ya su estructura o su fisonomía antes de sacar nada del tesoro de la memoria? Evidentemente que el análisis de las ilusiones ha dado crédito a la "proyección de recuerdos" a tenor de un razonamiento sumario que reza así, poco más o menos: la percepción ilusoria no puede apoyarse sobre "datos presentes", puesto que leo "deducción" ahí donde dice "destrucción". La letra *d*, que ha sustituído al grupo *str*, no puede ser aportada por la visión, luego debe venir de otra parte. Se dirá que viene de la memoria. De la misma manera, sobre una superficie plana, algunas sombras o luces bastan para dar un relieve, en una adivinanza algunas ramas de árbol sugieren un gato, en las nubes algunas líneas confusas un caballo. Pero la experiencia pasada no puede aparecer sino *a posteriori* como causa de la ilusión, ha sido

11 Hering, *Grundzüge der Lehre von Lichtsinn*, p. 8.

Digitized by Google

necesario primero que la experiencia presente tome forma y sentido para que pueda evocar precisamente este recuerdo y no otro. Bajo mi mirada actual, pues, nacen el caballo, el gato, la palabra sustituída, el relieve. Las sombras y las luces del cuadro forman un relieve al imitar "el fenómeno originario del relieve",[12] en que se encontraban envueltas por una significación espacial autóctona. Para que encuentre en la adivinanza un gato, es menester "que la unidad de significación 'gato' prescriba ya de cierta manera los elementos del dato que la actividad coordenadora debe retener y aquellos que debe dejar escapar".[13] La ilusión nos engaña justamente porque se hace pasar por una percepción auténtica, cuya significación nace en la cuna de lo sensible y no viene de otra parte. Imita esta experiencia privilegiada en que el sentido recubre exactamente lo sensible, se articula visiblemente o se profiere en él; implica esta norma perceptiva; no puede, pues, nacer de un *encuentro* entre lo sensible y los recuerdos, y mucho menos la percepción. La "proyección de los recuerdos" hace incomprensibles una y otro. Porque una cosa percibida, si estuviera compuesta por sensaciones y recuerdos, no estaría determinada sino por el apoyo de los recuerdos, no tendría nada en sí misma que pudiese poner un límite a la invasión de éstos, no tendría ese halo de lo "movido" que siempre tiene, lo hemos dicho, sino que sería inasible, huidiza y al borde siempre de la ilusión. La ilusión *a fortiori* no podría nunca ofrecer el aspecto firme y definitivo que una cosa acaba por tomar, puesto que la percepción misma carece de él y, por tanto, no nos engañaría. Si, finalmente, se admite que los recuerdos no se proyectan por sí mismos sobre las sensaciones y que la conciencia los confronta con el dato presente para quedarse sólo con los que concuerdan con él, se reconoce un texto original que entraña en sí su sentido y lo opone al de los recuerdos: este texto es la percepción misma. En una palabra, se equivoca uno al creer que con la "proyección de los recuerdos" se ha introducido en la percepción una actividad mental y que nos encontramos en las antípodas del empirismo. La teoría no es más que una consecuencia, una corrección tardía e ineficaz del empirismo, acepta sus postulados, comparte sus dificultades y al igual que él encubre los fenómenos en vez de hacerlos comprender. El postulado consiste, como siempre, en *deducir* el dato de aquello que puede ser ofrecido por los órganos de los

12 Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 72.

13 Id., *ibid.*

Digitized by Google

sentidos. Por ejemplo, en la ilusión del corrector, se reconstruyen los elementos realmente vistos, de acuerdo con los movimientos de los ojos, la rapidez de la lectura y el tiempo necesario para la impresión retiniana. Después, sustrayendo estos datos teóricos de la percepción total, se obtienen los "elementos evocados", que, a su vez, son tratados como cosas mentales. Se construye la percepción con estados de conciencia, tal como se construye una casa con piedras y se imagina una química mental que fusionara estos materiales en un todo compacto. Como toda teoría empirista, ésta no describe sino procesos ciegos que no pueden ser nunca el equivalente de un conocimiento, puesto que no hay, en este amasijo de sensaciones y de recuerdos, *nadie que vea,* que pueda experimentar la concordancia de lo dado y de lo evocado — y correlativamente, ningún objeto firme defendido por un sentido de la pululación de los recuerdos. Hay, pues, que rechazar el postulado que lo oscurece todo. La distinción de lo dado y de lo evocado según causas objetivas es arbitraria. Al volver a los fenómenos se encuentra como capa fundamental un conjunto ya preñado de un sentido irreductible: no sensaciones lagunares, entre las que vendrían a encajarse los recuerdos, sino la fisonomía, la estructura del paisaje, o de la palabra, espontáneamente adecuada a las intenciones del momento, así como a las experiencias anteriores. Entonces se descubre el verdadero problema de la memoria en la percepción, ligado al problema general de la conciencia perceptiva. Se trata de comprender cómo por su propia vida y sin llevar a un inconsciente mítico materiales de complemento, la conciencia puede, con el tiempo, alterar la estructura de sus paisajes — cómo, en todo instante, su experiencia anterior le es presente bajo la forma de un horizonte que puede reabrir, si lo hace tema de conocimiento, en un acto de rememoración, pero que también puede dejar "al margen", y entonces da inmediatamente a lo percibido una atmósfera y una significación presente. Un campo siempre a disposición de la conciencia y que por esta misma razón rodea y envuelve todas sus percepciones, una atmósfera, un horizonte o, si se quiere, "montajes" dados que le asignan una situación temporal, tal es la presencia de lo pasado que hace posible los actos distintos de percepción y de rememoración. Percibir no es experimentar una multitud de impresiones que traerían consigo recuerdos capaces de completarlas, sino que es ver brotar de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual ningún llamado a los recuerdos es posible. Recordar no es traer a la mirada de la conciencia un cuadro del pasado

Digitized by Google

subsistente en sí, sino enclavarse en el horizonte del pasado y desarrollar paulatinamente las perspectivas encajadas, hasta que las experiencias que aquél resume sean, por así decirlo, vividas nuevamente en su lugar temporal. Percibir no es recordar.

Las relaciones "figura" y "fondo", "cosa" y "no cosa", el horizonte del pasado serían, pues, estructuras de la conciencia irreductibles a las cualidades que en ellas aparecen. El empirismo podría echar mano siempre del recurso de tratar este *a priori* como resultado de una química mental. Concederá que toda cosa se ofrece sobre un fondo que no es cosa, el presente entre dos horizontes de ausencia, pasado y porvenir. Pero, dirá, estas significaciones son derivadas. La "figura" y el "fondo", la "cosa" y su "contorno", lo "presente" y lo "pasado", estas palabras resumen la experiencia de una perspectiva espacial y temporal que, al fin de cuentas, se reduce a borrar el recuerdo y las impresiones marginales. Aun si, una vez que han sido formadas, en la percepción de hecho, tienen las estructuras mayor sentido que el que puede ofrecer la cualidad, no debo atenerme a este testimonio de la conciencia y debo reconstruirlas teóricamente con ayuda de impresiones cuyas relaciones efectivas expresan. En este caso el empirismo es irrefutable. Puesto que rechaza el testimonio de la reflexión y produce, asociando impresiones exteriores, las estructuras que tenemos conciencia de comprender yendo del todo a las partes, no hay ningún fenómeno que se pudiera citar como prueba crucial en su contra. De una manera general, no se puede refutar, describiendo fenómenos, un pensamiento que se ignora a sí mismo y que se instala en las cosas. Los átomos del físico parecerán siempre más reales que la figura histórica y cualitativa de este mundo, los procesos físico-químicos más reales que las formas orgánicas, los átomos psíquicos del empirismo más reales que los fenómenos percibidos, esos átomos intelectuales que son las "significaciones" de la Escuela de Viena más reales que la conciencia, en la medida en que se intente construir la figura de este mundo, la vida, la percepción, el espíritu, en vez de reconocer como fuente inmediata y como última instancia de nuestros conocimientos, la *experiencia* que tenemos de estos mismos fenómenos. Esta conversión de la mirada que invierte las relaciones de lo claro y de lo oscuro ha de ser ejecutada por todos y sólo después se justificará por la abundancia de los fenómenos que hace comprender. Pero antes de ella, eran inaccesibles, y a la descripción que se hace de ellos, el empirismo puede siempre responder que no *entiende* nada. En este sentido, la reflexión es un sistema de

Digitized by Google

pensamientos tan cerrado como la locura, con la diferencia de que se comprende a sí misma a la vez que al loco, mientras que el loco no la comprende. Pero si el campo fenoménico es, desde luego, un mundo nuevo, no es ignorado del todo por el pensamiento natural, le está presente en el horizonte, y la doctrina empirista misma es también un ensayo de análisis de la conciencia. Bajo el título de *paramythia* es, quizá, útil designar todo aquello que las construcciones empiristas hacen incomprensible y todos los fenómenos originales que encubren. Nos encubren ante todo el "mundo cultural" o el "mundo humano" en el cual, sin embargo, transcurre casi toda nuestra vida. Para la mayoría de nosotros, la naturaleza no es más que un ser vago y lejano, rechazado por las ciudades, las calles, las casas y, sobre todo, por la presencia de otros hombres. Ahora bien, para el empirismo los objetos "culturales" y los rostros deben su fisonomía, su poderío mágico, a transferencias y a proyecciones de recuerdos, el mundo humano sólo tiene sentido por accidente. Nada hay en el aspecto sensible de un paisaje, de un objeto o de un cuerpo, que lo predestine a tener el aire "alegre" o "triste", "vivo" o "melancólico", "elegante" o "grosero". Definiendo de una vez por todas aquello que percibimos por las propiedades físicas y químicas de los estímulos que pueden actuar sobre nuestros aparatos sensoriales, el empirismo excluye de la percepción la cólera o el dolor, que leo, sin embargo, en un rostro, la religión cuya esencia capto en una vacilación o en una reticencia, la ciudad cuya estructura conozco, sin embargo, en una actitud del guardia o en el estilo de un monumento. No puede ya haber *espíritu objetivo*: la vida mental se ha retirado hacia conciencias aisladas y entregadas a la introspección, en vez de desplegarse, como lo hace aparentemente, en el espacio humano que componen aquellos con quienes discuto, o aquellos con quienes vivo, el lugar de mi trabajo o de mi esparcimiento. La alegría y la tristeza, la vivacidad y la torpeza, son datos de la introspección y si revestimos con ellos los paisajes o los otros hombres, es porque hemos comprobado en nosotros mismos la coincidencia de estas percepciones interiores con signos exteriores a que están asociados por azares de nuestra organización. Empobrecida la percepción de esta manera se convierte en una simple operación de conocimiento, en un registro progresivo de las cualidades y de su despliegue más habitual, y el sujeto percipiente está frente al mundo como el científico frente a sus experiencias. Si, por el contrario, admitimos que todas estas "proyecciones", todas estas "asociaciones", todas estas "transferen-

Digitized by Google

cias" están fundadas en algún carácter intrínseco del objeto, el "mundo humano" deja de ser una metáfora para convertirse de nuevo en lo que realmente es, el medio, y por decirlo así, la *patria* de nuestros pensamientos. El sujeto percipiente deja de ser un sujeto pensante "acósmico" y la acción, el sentimiento, la voluntad, quedan todavía por explorar como modos originarios de poner un objeto, puesto que "un objeto aparece como atractivo o como repulsivo, antes de aparecer como negro o azul, circular o cuadrado".[14] Pero el empirismo no sólo deforma la experiencia al hacer del mundo cultural una ilusión, cuando que, en verdad, es el alimento de nuestra existencia. El mundo natural, a su vez, también está desfigurado y por las mismas razones. Lo que reprochamos al empirismo es el no haberlo tomado como tema primero de análisis. Porque es cierto que todo objeto cultural remite a un fondo de naturaleza sobre el cual aparece, y que, por otro lado, puede ser confuso y lejano. Nuestra percepción vislumbra debajo del cuadro la presencia próxima de la tela; bajo el monumento, la del cimiento que se desmorona, bajo el personaje, la del actor que se fatiga. Pero la naturaleza de que habla el empirismo es una suma de estímulos y de cualidades. Es absurdo pretender que tal naturaleza, aunque sólo en intención, constituya el objeto primero de nuestra percepción: es posterior a la experiencia de los objetos culturales, o mejor dicho, es uno de estos objetos. Tenemos, pues, que redescubrir también el mundo natural y su modo de existencia que no se confunde con el del objeto científico. Que el fondo continúe debajo de la figura, que sea *visto* debajo de la figura aunque lo recubra, este fenómeno que abarca todo el problema de la *presencia* del objeto, queda también oculto por la filosofía empirista, que trata esta parte del fondo como invisible, en virtud de una definición fisiológica de la visión, y la reduce a la condición de simple cualidad sensible, al suponer que es dada por una imagen, es decir, por una sensación diluída. Más en general, los objetos reales que no forman parte de nuestro campo visual, sólo pueden estarnos presentes por imágenes, y por ello no son sino "posibilidades permanentes de sensaciones". Si abandonamos el postulado empirista de la aprioridad de los contenidos, quedamos en libertad de reconocer el modo de existencia peculiar del objeto que está a espaldas nuestras. El niño histérico que se vuelve "para ver si detrás de él el mundo está todavía ahí" [15] no carece de imágenes, pero el mundo perci-

[14] Koffka, *The Growth of the Mind*, p. 320.
[15] Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 85.

Digitized by Google

bido ha perdido para él la estructura originaria que en el normal hace tan ciertos los aspectos ocultos como los aspectos visibles. Una vez más el empirista puede darse a la tarea de construir, articulando átomos psíquicos, equivalentes aproximados de todas estas estructuras. Pero el inventario del mundo percibido que haremos en los próximos capítulos lo hará aparecer, más y más, como una especie de ceguera mental y como el sistema menos capaz de agotar la experiencia revelada, puesto que la reflexión comprende su verdad subordinada poniéndola en su lugar.

Digitized by Google

III. LA "ATENCIÓN" Y EL "JUICIO"

La discusión de los prejuicios clásicos ha sido enderezada, hasta aquí, en contra del empirismo. Pero en realidad no sólo el empirismo es el aludido. Hay que hacer ver ahora que su antítesis, el intelectualismo, se emplaza en el mismo terreno que él, uno y otro se dan por objeto de análisis el mundo objetivo que no es primero, ni según el tiempo ni según su sentido; uno y otro son incapaces de expresar la manera particular en que la conciencia perceptiva constituye su objeto. Ambos mantienen su distancia relativamente a la percepción en vez de adherirse a ella.

Se podría demostrarlo estudiando la historia del concepto de atención. Para el empirismo se deduce de la "hipótesis de constancia", es decir, y como hemos explicado, de la prioridad del mundo objetivo. Inclusive si lo que percibimos no responde a las propiedades objetivas del estímulo, la hipótesis de *constancia* obliga a admitir que las "sensaciones normales" ya están ahí. Es, pues, preciso que pasen desapercibidas, y se llamará atención a la función que las revela, de la misma manera que un proyector ilumina objetos preexistentes en la sombra. El acto de atención no crea, pues, nada. Es un milagro natural, como decía, poco más o menos, Malebranche, que hace brotar justo las percepciones o las ideas capaces de responder a las cuestiones que me planteo. Puesto que el *Bemerken* o el *take notice* no es causa eficiente de las ideas que hace aparecer, es idéntico en todos los actos de atención, como la luz del proyector es la misma cualquiera que sea el paisaje iluminado. La atención es, pues, un poder general e incondicionado, en el sentido de que en todo momento puede ejercerse indiferentemente sobre todos los contenidos de la conciencia. Siempre estéril, en ninguna parte podrá ser *interesada.* Para enlazarla a la vida de la conciencia, será menester mostrar cómo una percepción suscita la atención, y después cómo la atención la desarrolla y la enriquece. Será menester describir una conexión interna, pero el empirismo sólo dispone de conexiones externas, no puede más que yuxtaponer estados de conciencia. El sujeto empirista, desde el momento en que se le concede una iniciativa —y ésta es la razón de ser de una teoría de la atención— tiene que recibir una libertad absoluta. El intelectualismo parte, por el contrario, de la fecundidad de la atención: puesto que tengo conciencia de obtener a

Digitized by Google

través de ella la verdad del objeto, no puede hacer que se suceda fortuitamente un cuadro a otro cuadro. El nuevo aspecto del objeto se subordina al anterior y expresa todo lo que quería decir. La cera es desde un principio un fragmento de extensión flexible y maleable, salvo que lo sé clara o confusamente "según que mi atención vaya más o menos a las cosas que están en ella y de que se compone".[1] Puesto que experimento en la atención una iluminación *del* objeto, es menester que el objeto percibido entrañe ya la estructura inteligible que ella desprende. Si la conciencia da con el círculo geométrico en la fisonomía circular de un plato, es que ya lo había puesto ahí de antemano. Para adquirir el saber atento, le ha bastado volver en sí, en el sentido en que se dice que un hombre desvanecido vuelve en sí. Recíprocamente, la percepción desatenta o delirante es un semisueño. No puede describirse sino por negaciones, su objeto carece de consistencia. Los únicos objetos de que se puede hablar son los de la conciencia despierta. Entrañamos un principio constante de distracción y de vértigo que es nuestro propio cuerpo. Pero nuestro cuerpo no tiene el poder de hacer ver lo que no existe; sólo puede hacernos creer que lo vemos. La luna en el horizonte no es y no puede ser vista como más grande que en el cenit: si miramos atentamente, por ejemplo, a través de un tubo de cartón o de una lente, vemos que su diámetro aparente sigue siendo constante.[2] La percepción distraída no contiene ni más ni menos que la percepción atenta. De tal manera que la filosofía no puede apoyarse en un pretendido prestigio de la apariencia. La conciencia pura y desembarazada de obstáculos, que ella ha permitido crearse, el mundo verdadero sin ninguna mezcla de ensueño están a la disposición de todos y cada uno. No tenemos por qué analizar el acto de atención como tránsito de la confusión a la claridad, puesto que la confusión no existe. La conciencia no empieza a ser sino al determinar un objeto e inclusive los fantasmas de una "experiencia interna" no son posibles sino por el préstamo de la experiencia externa. No hay pues vida privada de conciencia y la conciencia no tiene más obstáculo que el caos, que no es nada. Pero en una conciencia que lo constituye todo, o más bien que posee desde la eternidad la estructura inteligible de todos sus objetos, como en la conciencia empirista que no constituye nada, la atención sigue siendo un poder abstracto, ineficaz, puesto que no tiene nada que hacer. La conciencia no está menos íntimamente unida a los

[1] *II Méditation*, AT. IX, p. 25.

[2] Alain, *Système des Beaux Arts*, p. 343.

Digitized by Google

objetos de que se distrae que a aquellos por los que se interesa, y la añadidura de claridad del acto de atención no inaugura ninguna nueva relación. No es, pues, más que una luz que no se diversifica con los objetos que ilumina y se reemplaza, una vez más, por actos vacíos de atención, "los modos y las direcciones específicas de la intención".[8] Finalmente, el acto de atención es incondicionado, puesto que tiene a su disposición indiferentemente todos los objetos tal como lo era el *Bemerken* de los empiristas, puesto que todos los objetos le eran trascendentes. ¿Cómo podría excitar un objeto actual entre todos un acto de atención, puesto que la conciencia los tiene todos? Lo que faltaba al empirismo era la conexión interna del objeto y del acto que produce. Lo que falta al intelectualismo es la contingencia de las ocasiones de pensar. En el primer caso la conciencia es demasiado pobre, y en el segundo caso demasiado rica, para que algún fenómeno pueda *solicitarla*. El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber lo que buscamos, pues sin ello no lo buscaríamos, y el intelectualismo no ve que tenemos que ignorar lo que buscamos, porque en este caso no lo buscaríamos tampoco. Concuerdan en que ni uno ni otro capta la conciencia en el momento de *aprender* y no repara en esta ignorancia circunscrita, en esta intención todavía "vacía", pero ya determinada, que es la atención misma. Que la atención obtenga lo que busca por un milagro siempre nuevo, o que lo posea de antemano, en los dos casos se pasa por alto la constitución del objeto. Se trate o bien de una suma de cualidades, o bien de un sistema de relaciones, puesto que es, es menester que sea puro, transparente, impersonal y no imperfecto, verdad para un momento de mi vida y de mi saber tal cual emerge frente a la conciencia. La conciencia perceptiva se confunde con las formas exactas de la conciencia científica y lo indeterminado no entra en la definición del espíritu. A pesar de las intenciones del intelectualismo, las dos doctrinas tienen de común esta idea: que la atención no crea nada, puesto que un mundo de impresiones en sí o un universo de pensamiento determinante están igualmente sustraídos a la acción del espíritu.

Contra esta concepción de un sujeto ocioso, el análisis de la atención de los psicólogos adquiere el valor de una toma de conciencia, y la crítica de la "hipótesis de constancia" se va a ahondar en una crítica de la creencia dogmática del "mundo", tomado como realidad en sí en el empirismo, y como término

[3] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, p. 200.

Digitized by Google

inmanente del conocimiento en el intelectualismo. La atención supone, ante todo, una transformación del campo mental, una nueva manera de la conciencia de estar presente ante sus objetos. Sea, por ejemplo, el acto de atención por el cual preciso la localización de un punto de mi cuerpo que es tocado. El análisis de ciertas alteraciones de origen central, que hacen imposible la localización, revela la operación profunda de la conciencia. Head hablaba sin más de un "debilitamiento local de la atención". Pero en realidad no se trata ni de la destrucción de uno o más "signos locales", ni del desfallecimiento de un poder secundario de aprehensión. La condición primaria de la alteración es una desagregación del campo sensorial que no se queda fijo mientras percibe el sujeto, sino que se mueve siguiendo los movimientos de exploración y se retrae cuando se le interroga.[4] Una *localización vaga,* este fenómeno contradictorio, revela un espacio preobjetivo donde hay desde luego extensión, puesto que el sujeto no confunde varios puntos del cuerpo tocados juntos, pero todavía no posición unívoca, porque ningún cuadro espacial fijo subsiste de una percepción a otra. La primera operación de la atención es, pues, crear un *campo,* perceptivo o mental, que se pueda "abarcar" (*überschauen*), en que los movimientos del órgano explorador y las evoluciones del pensamiento sean posibles, sin que la conciencia pierda cada vez lo adquirido, y se pierda ella misma en las tranformaciones que provoca. La posición precisa del punto tocado será el invariante de los diversos sentimientos que tengo según la orientación de mis miembros y de mi cuerpo, el acto de atención puede fijar y objetivar este invariante puesto que ha tomado su distancia relativamente a los cambios en la apariencia. La atención como actividad general y formal no existe.[5] En cada caso hay una determinada libertad por conquistar, un determinado espacio mental que manejar. Todavía hay que hacer aparecer el objeto mismo de la atención. Se trata, literalmente, de una creación. Por ejemplo, se sabe desde hace mucho que durante los primeros nueve meses de vida los niños no distinguen sino globalmente lo coloreado y lo acromático: posteriormente, las masas coloreadas se articulan en tintes "calientes" y tintes "fríos", y finalmente se llega a detallar los colores. Pero los psicólogos[6] suponían

[4] J. Stein, *Ueber die Veränderungen der Sinnesleistungen und die Enstehung von Trugwahrnehmungen,* pp. 362 y 383.

[5] E. Rubin, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit.*

[6] Cf. por ej. Peters, *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung,* pp. 152-153.

Digitized by Google

que sólo la ignorancia o la confusión de los nombres impedía al niño distinguir los colores. El niño debería ver el verde *ahí donde hubiera* verde, y sólo le faltaba prestar atención y aprehender sus propios fenómenos. Y es que los psicólogos no habían llegado a representarse un mundo en que los colores fueran indeterminados, un color que no fuera una cualidad precisa. La crítica de estos prejuicios permite, por el contrario, percatarse del mundo de los colores, como una formación segunda, fundada sobre una serie de distinciones "fisonómicas": la de tintes "calientes" y la de tintes "fríos", la de lo "coloreado" y la de lo "no coloreado". No podemos comparar estos fenómenos que en el niño ocupan el lugar del color, con ninguna cualidad determinada, de la misma manera que los colores "extraños" del enfermo no pueden ser identificados con ninguno de los colores del espectro.[7] La primera percepción de colores propiamente dichos es, pues, un cambio de estructura de la conciencia,[8] la instauración de una nueva dimensión de experiencia, el despliegue de un *a priori*. Ahora bien, la atención debe ser concebida ateniéndose al modelo de estos actos originarios, puesto que una atención segunda, que se limitaría a recordar un saber ya adquirido, nos remitiría a la adquisición. Poner atención no es sólo iluminar un poco más los datos preexistentes, sino realizar entre ellos una nueva articulación al tomarlos como *figuras*.[9] Estas figuras no están preformadas sino como *horizontes*, y constituyen verdaderamente nuevas regiones en el mundo total. Es justamente la estructura originaria que aportan la que hace aparecer la identidad del objeto antes y después del acto de atención. Una vez adquirida la cualidad color, y sólo gracias a ella, los datos anteriores aparecen como preparaciones de la cualidad. Una vez adquirida la idea de ecuación, las igualdades matemáticas aparecen como variedades de la misma ecuación. Justamente transformando los datos es como el acto de atención se enlaza a los actos anteriores, y la unidad de la conciencia se construye paulatinamente por una "síntesis de transición". El milagro de la conciencia consiste en hacer aparecer por medio de la atención fenómenos que restablecen la unidad del objeto en una dimensión nueva en el momento en que la rompen. De este modo la atención no es ni una asociación de imágenes, ni la vuelta sobre sí mismo de un pensamiento ya dueño de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo, que explicita y tematiza

7 Cf. *supra*, p. 31.
8 Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen*, p. 52.
9 Koffka, *Perception*, pp. 561 *ss.*

Digitized by Google

lo que hasta entonces sólo se ofrecía a título de horizonte indeterminado. A la vez que pone en marcha la atención, el objeto es en todo momento recobrado y puesto de nuevo bajo su dependencia. No suscita el "acontecimiento cognoscente" que le transformará, sino por el sentido todavía ambiguo que ofrece a la determinación, aunque es el "motivo" [10] y no la causa. Pero ya, por lo menos, el acto de atención se encuentra enraizado en la vida de la conciencia, y se entiende al fin que salga de su libertad de indiferencia para darse un objeto actual. Este tránsito de lo indeterminado a lo determinado, esta reasunción en todo momento de su propia historia en la unidad de un sentido nuevo, es el pensamiento mismo. "La obra del espíritu no existe sino en acto." [11] El resultado del acto de atención no está en su comienzo. Si la luna en el horizonte no me parece más grande que en su cenit, cuando miro a través de un tubo de cartón, no se puede concluir[12] que para una visión libre la apariencia es también invariable. El empirismo lo cree, porque no se ocupa de lo que ve, sino de lo que se debe ver según la imagen retiniana. El intelectualismo lo cree, porque describe la percepción de hecho según los datos de la percepción "analítica" y atenta en que la luna, en efecto, recupera su *verdadero* diámetro aparente. El mundo exacto, completamente determinado, es una vez más puesto por anticipado, sin duda no como la causa de nuestras percepciones, pero sí como su fin inmanente. Si el mundo debe ser posible, es preciso que esté ya implicado en el primer esbozo de conciencia, como lo dice tan vigorosamente la deducción trascendental.[13] Y, por ello, la luna no debe nunca aparecer más grande de lo que es en el horizonte. La reflexión psicológica nos obliga, por lo contrario, a recolocar el mundo exacto en su cuna de conciencia, a preguntarnos cómo la idea misma de mundo o de verdad exacta es posible, a buscar su primer brote frente a la conciencia. Cuando miro libremente, en actitud natural, las partes del campo actúan unas sobre otras y *motivan* esta enorme luna en el horizonte, esta magnitud sin medida que es, sin embargo, una magnitud. Hay que poner a la conciencia en presencia de su vida irreflexiva en las cosas, y despertar su

10 E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, pp. 35 *ss.*

11 Valéry, *Introduction à la Poétique*, p. 40.

12 Como lo hace Alain, *Système des Beaux Arts*, p. 343.

13 Se verá mejor en las páginas que siguen, por qué la filosofía kantiana es, para hablar con Husserl, una filosofía *"mundana"* y dogmática. Cf. Fink, *Die phänomenologie Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 531 *ss.*

Digitized by Google

propia historia que olvidaba, en esto reside el verdadero papel de la reflexión filosófica y de este modo se llega a una verdadera teoría de la atención.

El intelectualismo se proponía, ciertamente, descubrir por la reflexión la estructura de la percepción, en vez de explicarla por el juego combinado de fuerzas asociativas y de la atención, pero la mirada que dirige a la percepción no es todavía directa. Esto se verá mejor examinando el papel que desempeña en su análisis la noción de *juicio*. El juicio es frecuentemente introducido como *aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción*. No se supone ya que la sensación es un elemento real de la conciencia. Pero cuando se quiere dibujar la estructura de la percepción, se hace guiándose por el punteado de las sensaciones. El análisis se encuentra dominado por esta noción empirista, aunque sólo se la acepte como límite de la conciencia y no se utilice más que para manifestar una facultad de enlace de que es lo opuesto. El intelectualismo vive de la refutación del empirismo y el juicio tiene frecuentemente por función anular la dispersión posible de las sensaciones.[14] El análisis reflexivo instaura, llevándolas hasta sus consecuencias, las tesis realista y empirista demostrando por el absurdo su antítesis. Pero en esta reducción al absurdo, no se toma necesariamente contacto con las operaciones efectivas de la conciencia. Queda como posibilidad que la teoría de la percepción, si parte idealmente de una intuición ciega, termine por compensación en un concepto vacío y que el juicio, contrapartida de la sensación pura, recaiga en una función general de enlace indiferente a sus objetos, o inclusive que se torne en una fuerza psíquica evidenciable por sus efectos. El célebre análisis del pedazo de cera pasa de cualidades como el olor, el color y el sabor, a la potencia de una infinidad de formas y de posiciones, que está situada más allá del objeto percibido y que no define sino la cera del físico. Para la percepción ya no hay cera cuando todas las propiedades sensibles han desaparecido, y sólo la ciencia supone que ahí se conserva alguna materia. La cera "percibida", con su manera originaria de existir, su permanencia que no es todavía la identidad exacta de la ciencia, su "horizonte interior" [15] de variación posible según la forma y según la magnitud, su color mate que anuncia

[14] "La Naturaleza de Hume tenía necesidad de una razón kantiana... y el hombre de Hobbes tenía necesidad de una razón práctica kantiana si es que una y otro debieran aproximarse a la experiencia natural efectiva". Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 62.

[15] Cf. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, por ej., p. 172.

Digitized by Google

su blandura, su blandura que anuncia el ruido sordo que produciría al golpearla y, finalmente, la estructura perceptiva del objeto, se pierden de vista puesto que son necesarias determinaciones del orden de lo predicativo para enlazar cualidades objetivas y cerradas en sí. Los hombres que veo desde una ventana están ocultos por su sombrero y por su abrigo y su imagen no se puede grabar en mi retina. No los veo, pues, sino que juzgo que están ahí.[16] Una vez que ha sido definida la visión a la manera empirista, como la posesión de una cualidad inscrita por el estímulo en el cuerpo,[17] la menor ilusión, puesto que da al objeto propiedades que no tiene en mi retina, basta para establecer que la percepción es un juicio.[18] Como tengo dos ojos, debería ver el objeto doble, y si no percibo más que uno es debido a que construyo con ayuda de dos imágenes la idea de un objeto único, visto a distancia.[19] La percepción se convierte en una

16 Descartes, *II Méditation*. "No dejo de decir que veo hombres de la misma manera que digo que veo la cera; y, sin embargo, ¿qué es lo que veo desde esta ventana sino sombreros y abrigos que pueden recubrir espectros u hombres fingidos que no se mueven sino por resorte? Pero juzgo que son verdaderos hombres." AT. IX, p. 25.

17 "Aquí una vez más, el relieve parece saltar a los ojos; sin embargo, es deducido de una apariencia que no se parece en manera alguna a un relieve, a saber, de una diferencia entre las apariencias de las mismas cosas, para cada uno de nuestros ojos." Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 19. Por otro lado, Alain (*ibid.*, p. 17) remite a la *Óptica fisiológica* de Helmholtz en que la hipótesis de constancia está siempre sobreentendida y en que el juicio no interviene sino para llenar las lagunas de la explicación fisiológica. Cf. igualmente *ibid.*, p. 23: "Es evidente que este horizonte boscoso no nos no lo presenta la vista alejado, sino azulado por la interposición de capas de aire." Esto es obvio si se define la visión por su estímulo corporal o por la posesión de una cualidad, porque entonces puede darnos el azul y no la distancia que es una relación. Pero esto no es propiamente *evidente*, es decir, atestiguado por la conciencia. La conciencia, precisamente, se extraña de descubrir en la percepción de la distancia, relaciones anteriores a toda estimación, a todo cálculo, a toda conclusión.

18 "Una prueba de que aquí juzgo, es que los pintores atinan muy bien a darme esta percepción de una montaña lejana imitando sus apariencias en un cuadro. Alain, *ibid.*, p. 14.

19 "Vemos los objetos dobles porque tenemos dos ojos, pero no prestamos atención a estas imágenes dobles sino para sacar conocimientos relativos a la distancia o al relieve del objeto único, que percibimos por medio suyo." Lagneau, *Célèbres Leçons*, p. 105. Y en general: "Hay que buscar ante todo cuáles son las sensaciones elementales que pertenecen a la naturaleza del espíritu humano; el cuerpo humano nos representa esta naturaleza." *Ibid.*, p. 75. "He conocido a alguien, dice Alain, que no quería admitir que nuestros ojos nos presentan dos imágenes de cada cosa; basta, sin embargo, fijar los ojos sobre un objeto suficientemente aproximado, como

Digitized by Google

"interpretación" de signos que la sensibilidad ofrece a tenor de los *estímulos* corporales.[20] Una "hipótesis" que el espíritu construye para "explicar sus impresiones".[21] Pero también el juicio, introducido para explicar un exceso de percepción en relación con las impresiones retinianas, en vez de ser el acto mismo de percibir, captado desde su interior por una reflexión auténtica, se convierte en un simple "factor" de la percepción, encargado de proporcionar lo que no procura el cuerpo — en vez de ser una actividad trascendental, se convierte en una simple actividad lógica de conclusión.[22] Debido a ello, nos salimos de la reflexión y construímos la percepción en vez de revelar su funcionamiento propio, frustramos una vez más la operación primordial que impregna de sentido lo sensible y que presupone toda mediación lógica y toda causalidad psicológica. De aquí resulta que el análisis intelectualista termina por hacer incomprensibles los fenómenos perceptivos para cuyo esclarecimiento se hizo. Porque el juicio pierde su función constituyente y se convierte en un principio explicativo, las palabras "ver", "oír", "sentir" pierden toda significación, puesto que la más mínima de las visiones rebasa la impresión pura y cae bajo la rúbrica general de "juicio". Entre el sentir y el juicio, la experiencia común establece una diferencia muy clara. El juicio es, para ella, una toma de posición, apunta al conocimiento de algo válido para mí mismo en todos los momentos de mi vida y para los otros espíritus existentes o posibles; sentir, por el contrario, es remitirse a la apariencia sin intentar poseerla y saber su verdad. Esta diferencia se borra en el intelectualismo, porque el juicio está en todas partes en que no haya sensación pura, es decir, simplemente en todas partes. El testimonio de los fenómenos será universalmente rechazado. Una caja de cartón grande me parece más pesada que una caja pequeña hecha con el mismo cartón, y ateniéndome a los fenómenos diré que la siento más pesada en mi mano. Pero el intelectualismo delimita el sentir por la acción

un lápiz, para que las imágenes de los objetos alejados se desdoblen de inmediato" (*Quatre-vingt-un Chapitres,* pp. 23-24). Esto no prueba que fuesen dobles de antemano. Se ve aquí actuar el prejuicio de la ley de constancia que exige que los fenómenos correspondientes a las impresiones corporales se den inclusive ahí donde no se les comprueba.

20 "La percepción es una interpretación de la intuición primitiva, interpretación en apariencia inmediata, pero en realidad adquirida por el hábito y corregida por el razonamiento", Lagneau, *Célèbres Leçons,* p. 158.

21 Id., *ibid.,* p. 160.

22 Cf. por ej. Alain, *Quatre-vingt-un Chapitres,* p. 15. El relieve es "pensado, concluído, juzgado o como se quiera decir".

Digitized by Google

de un estímulo real sobre mi cuerpo. Como aquí no hay nada de ello será, pues, preciso decir que la caja no es sentida sino juzgada más pesada, y este ejemplo, que parece hecho para mostrar el aspecto sensible de la ilusión, sirve por el contrario para mostrar que no hay conocimiento sensible y que se siente según se juzga.[23] Un cubo dibujado en un papel cambia de aspecto según que se le vea de lado y por encima o del otro lado y por debajo. Inclusive si *sé* que puede ser visto de dos maneras, acontece que la figura se rehusa a cambiar de estructura, y mi saber tiene que esperar su realización intuitiva. Una vez más se debería concluir de aquí que juzgar no es percibir. Pero la alternativa de sensación o juicio obliga a decir que el cambio de la figura, al no depender de "elementos sensibles", que, como los estímulos, permanecen constantes, no puede depender sino de un cambio en la interpretación, y que, al fin de cuentas, "la concepción del espíritu modifica la percepción misma",[24] "la apariencia toma forma y sentido por una orden".[25] Ahora bien, si es que se ve lo que se juzga, ¿cómo distinguir entonces la percepción verdadera de la percepción falsa? ¿Cómo podrá decirse, según esto, que el alucinado o el loco "creen ver lo que no ven"?[26] ¿En qué residirá la diferencia entre "ver" y "creer que se ve"? Si se responde que el hombre sano no juzga sino de acuerdo con signos suficientes y en conjunto, hay, pues, una diferencia entre el juicio motivado por la percepción verdadera y el juicio vacío de la percepción falsa, y como la diferencia no reside en la forma del juicio, sino en el texto sensible al que da forma, percibir en el sentido cabal de la palabra, que lo opone a imaginar, no es juzgar, sino captar un sentido inmanente a lo sensible antes de todo juicio. El fenómeno de la percepción verdadera ofrece, pues, una significación inherente a los signos, de la que el juicio no es más que la expresión facultativa. El intelectualismo no puede hacer comprender ni este fenómeno, ni por otro lado la imitación que procura la ilusión. De una manera más general, se puede decir que es ciego para el modo de existencia y de coexistencia de los objetos percibidos, para la vida que atraviesa el campo visual y enlaza secretamente las partes. En la ilusión de Zöllner, "veo" que las líneas principales se acercan una a la otra. El intelectualismo reduce el fenómeno a un simple error: todo proviene de que hago intervenir líneas auxiliares y su re-

23 Alain, *Quatre-vingt-un Chapitres*, p. 18.
24 Lagneau, *Célèbres Leçons*, pp. 128 y 132.
25 Alain, *ibid.*, p. 32.
26 Montaigne, citado por Alain, *Système des Beaux Arts*, p. 15.

Digitized by Google

lación con las líneas principales, en vez de comparar las líneas principales entre sí. En el fondo, me equivoco de consigna, y comparo dos conjuntos en vez de comparar sus elementos principales.[27] Quedaría todavía por saber por qué me equivoco de consigna. "Debería imponerse el problema: ¿cómo es que resulta tan difícil en la ilusión de Zöllner comparar aisladamente las rectas mismas que han de ser comparadas a tenor de la consigna dada? ¿De qué proviene que se rehusen a dejarse separar de las líneas auxiliares?" [28] Es menester reconocer que, al aceptar las líneas auxiliares, las líneas principales han dejado de ser paralelas, que han perdido este sentido para adquirir otro, que las líneas auxiliares dan a la figura una nueva significación, que de ahí en adelante se prolonga y no puede ser expulsada.[29] Esta significación que adhiere a la figura, esta transformación del fenómeno es la que motiva el juicio falso y la que está, por decirlo así, *detrás* de él. A la vez es también la que confiere un sentido a la palabra "ver" más acá del juicio, más allá de la cualidad, o de la impresión, y la que hace aparecer nuevamente el problema de la percepción. Si se está de acuerdo en llamar juicio a toda percepción de una relación y se reserva la palabra visión para la impresión puntual, desde luego que la ilusión es un juicio. Pero este análisis supone, por lo menos idealmente, una capa de impresiones en que las líneas principales serían paralelas como lo son en el mundo, esto es, en el medio que constituimos con medidas, y supone, también, una segunda operación que modifica las impresiones haciendo intervenir las líneas auxiliares, y falsea de este modo la relación de las líneas principales. Ahora bien, esta primera fase es una pura conjetura, y con ella lo es también el juicio que da la segunda. Se construye la ilusión, no se la comprende. El juicio, en este sentido muy general y completamente formal, no explica la percepción verdadera o falsa sino guiándose por la organización espontánea y por la configuración particular de los fenómenos. Es cierto, desde luego, que la ilusión consiste en arrastrar los elementos principales de la figura hacia relaciones auxiliares que rompen el

[27] Cf. por ejemplo Lagneau, *Célèbres Leçons*, p. 134.

[28] Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, p. 69.

[29] Cf. Koffka, *Psychologie*, p. 533: "Se estaría inclinado a decir: el lado de un rectángulo es, sin embargo, una línea. Pero una línea aislada, como fenómeno e igualmente como elemento funcional, es algo diferente del lado de un rectángulo. Para no limitarnos sino a una propiedad, diremos que el lado del rectángulo tiene una cara interior y una cara exterior, la línea aislada tiene, por el contrario, dos caras absolutamente equivalentes."

Digitized by Google

paralelismo. Pero ¿por qué lo rompen? ¿Por qué dos rectas hasta entonces paralelas dejan de formar una pareja y son arrastradas hacia una posición oblicua por el ambiente inmediato en que están? Todo acontece como si ya no formaran parte del mismo mundo. Dos líneas oblicuas verdaderas están situadas en el mismo espacio, que es el espacio objetivo. Pero éstas no se inclinan una hacia la otra, es imposible *verlas* oblicuas si se las fija. Sólo cuando apartamos la mirada tienden sordamente hacia esta nueva relación. Hay allí, más acá de las relaciones objetivas, una sintaxis perceptiva que se articula según reglas propias: la ruptura de las relaciones anteriores y el establecimiento de relaciones nuevas, el juicio, no expresan sino el resultado de esta operación profunda y son su constante final. Falsa o verdadera, la percepción debe, ante todo, constituirse para que una predicación sea posible. Es cierto que la distancia de un objeto o su relieve no son propiedades del objeto como su color o su peso. Es cierto que son relaciones insertadas en una configuración de conjunto que abarca, por lo demás, también el peso y el color. Pero no es cierto que esta configuración esté construída por una "inspección del espíritu". Esto sería como decir que el espíritu recorre las impresiones aisladas y descubre lentamente el sentido de la totalidad, como el sabio determina las incógnitas en función de los datos del problema. Ahora bien, en este caso los datos del problema no son anteriores a su solución, y la percepción es justamente este acto que crea de una vez, con la constelación de datos, el sentido que los enlaza —que no sólo descubre el sentido *que tienen,* sino que hace que *tengan un sentido.*

Es cierto que estas críticas no se enderezan sino en contra de los inicios del análisis reflexivo, y el intelectualismo podría responder que, por lo pronto, está obligado a hablar con el lenguaje del sentido común. La concepción del juicio, como fuerza psíquica o como mediación lógica, y la teoría de la percepción como "interpretación" —este intelectualismo de los psicólogos—, no es, en efecto, sino la contrapartida del empirismo, pero prepara una verdadera toma de conciencia. No puede sino empezarse en la actitud natural con sus postulados, hasta que la dialéctica interna de estos postulados los destruya. La percepción, una vez que ha sido comprendida como interpretación, permite superar definitivamente a la sensación que ha servido de punto de partida, puesto que toda conciencia perceptiva está ya más allá. La sensación no es sentida[30] y la conciencia es siempre con-

[30] "A decir verdad, la pura impresión es concebida y no sentida." Lagneau, *Célèbres Leçons,* p. 119.

Digitized by Google

ciencia de un objeto. Alcanzamos la sensación cuando, reflexionando sobre nuestras percepciones, queremos expresar que no son absolutamente obra nuestra. La sensación pura, definida por la acción de los *estímulos* sobre nuestro cuerpo, es el "efecto último" del conocimiento, y en particular del conocimiento científico, y sólo por una ilusión, por lo demás natural, la ponemos al principio y la creemos anterior al conocimiento. La sensación es la manera necesaria y necesariamente engañosa en que un espíritu se representa su propia historia.[31] Pertenece al dominio de lo constituído y no al espíritu constituyente. Sólo para el mundo o para la opinión, puede aparecer la percepción como una interpretación. Para la conciencia misma, ¿cómo podría ser un razonamiento, puesto que no hay sensaciones que puedan servirle de premisas, una interpretación, puesto que no hay antes de ella algo que interpretar? De la misma manera que se supera de este modo, con la idea de la sensación, la de una actividad simplemente lógica, las objeciones que acabamos de hacer desaparecen. Preguntábamos qué es ver o qué es sentir, lo que distingue del concepto este conocimiento todavía apresado en su objeto, inherente a un punto del tiempo y del espacio. Pero la reflexión muestra que no hay ahí nada que comprender. Es un hecho que me creo primero rodeado por mi cuerpo, apresado en el mundo, situado aquí y ahora. Pero todas estas palabras, cuando reflexiono sobre ellas, carecen de sentido y no plantean, pues, ningún problema. ¿Me apercibiría "rodeado por mi cuerpo" si no estuviera en él tanto como en mí, si no pensara por mí mismo esta relación espacial, y no escapara también a la inherencia en el momento mismo en que me la represento? ¿Sabría que estoy preso en el mundo y que estoy situado ahí si estuviera verdaderamente preso y situado? Entonces me limitaría a *ser* a la manera de una cosa, y puesto que sé en dónde estoy y me veo a mí mismo en medio de las cosas, es debido a que soy una conciencia, un ser singular que no reside en ninguna parte y puede hacerse presente intencionalmente en todas partes. Todo lo que existe, existe o bien como cosa, o bien como conciencia, y no hay término medio. La cosa está en un lugar, pero la percepción no está en ninguno, porque si estuviera situada, no podría hacer

[31] "Una vez que hemos adquirido esta idea, por el conocimiento científico y por la reflexión, nos parece que es el efecto último del conocimiento, a saber, que expresa la relación de un ser con los otros, cuando que en realidad es el comienzo; pero esto es una ilusión. Esta idea del tiempo, por la cual nos representamos la anterioridad de la sensación en relación con el conocimiento, es una construcción del espíritu." Id., *ibid.*

Digitized by Google

existir para sí misma las otras cosas, puesto que reposaría en sí, a la manera de las cosas. La percepción es, pues, el pensamiento de percibir. Su encarnación no ofrece ningún carácter positivo del que hubiera que dar cuenta y su ecceidad no es más que la ignorancia de sí misma. El análisis reflexivo se convierte en una doctrina puramente regresiva, según la cual toda percepción es una intelección confusa, toda determinación una negación. Así suprime todos los problemas, salvo uno: el de su propio comienzo. La finitud de una percepción que me da, como decía Spinoza, "consecuencias sin premisas", la inherencia de la conciencia a un punto de vista, todo se reduce a mi ignorancia de mí mismo, a mi poder del todo negativo de no reflexionar. Pero esta ignorancia, a su vez, ¿cómo es posible? Responder que no *existe* equivaldría a suprimirme como filósofo que busca. Ninguna filosofía puede ignorar el problema de la finitud, so pena de ignorarse a sí misma como filosofía, ningún análisis de la percepción puede ignorar la percepción como fenómeno so pena de ignorarse a sí mismo como análisis, y el pensamiento infinito que se descubriría como inmanente a la percepción no sería el punto más alto de conciencia, sino, por el contrario, una forma de inconsciencia. El movimiento de reflexión rebasaría el objetivo: nos transportaría desde un mundo coagulado y determinado a una conciencia sin hendidura, cuando que el objeto percibido está animado por una vida secreta y la percepción, como unidad, se hace y se deshace sin descanso. No tendremos sino una esencia abstracta de la conciencia mientras no sigamos el movimiento efectivo por el cual recoge a cada momento sus pasos, los contrae y los fija en un objeto identificable, transita paulatinamente del "ver" al "saber" y obtiene la unidad de su propia vida. No habremos alcanzado esta dimensión constitutiva si reemplazamos por un sujeto completamente transparente la unidad plena de la conciencia y por un pensamiento eterno el "arte escondido", que hace surgir un sentido en las "profundidades de la naturaleza". La toma de conciencia intelectualista no alcanza esta gavilla viva de la percepción, porque busca las condiciones que la hacen *posible,* o sin las cuales no sería, en vez de develar la operación que la hace *actual* o por la cual se constituye. En la percepción efectiva y tomada en su estado naciente, antes de toda palabra, el signo sensible y su significación no están separados ni siquiera idealmente. Un objeto es un organismo de colores, de olores, de sonidos, de apariencias táctiles que se simbolizan y se modifican uno al otro y concuerdan uno con otro según una lógica real que la ciencia tiene por

Digitized by Google

función explicitar, y cuyo análisis está muy lejos de haber concluído. Con relación a esta vida perceptiva, el intelectualismo es insuficiente, o bien por defecto, o bien por exceso: evoca, a título de límite, múltiples cualidades que no son sino la envoltura del objeto, y de ahí pasa a una conciencia del objeto que daría su ley o su secreto, y que por ello arrancaría su contingencia al desarrollo de la experiencia y al objeto, su estilo perceptivo. Este paso de la tesis a la antítesis, esta inversión del pro por el contra, que es el método constante del intelectualismo, deja subsistir sin cambio el punto de partida del análisis; se partía de un mundo en sí que actuaba sobre nuestros ojos para hacerse ver por nosotros; se tiene ahora una conciencia o un pensamiento del mundo, pero la naturaleza misma de ese mundo no ha cambiado: se sigue definiendo por la exterioridad absoluta de las partes, y sólo ha sido desdoblado a lo largo de toda su extensión por un pensamiento que lo soporta. Se pasa de una objetividad absoluta a una subjetividad absoluta, pero esta segunda idea vale tanto como la primera y no se sostiene sino en contra de ella, es decir, por ella. El parentesco entre intelectualismo y empirismo es mucho menos visible y mucho más profundo de lo que se cree. No sólo reside en la definición antropológica de la sensación de que uno y otro se sirven, sino en que uno y otro mantienen la actitud natural o dogmática, y la supervivencia de la sensación en el intelectualismo no es sino un signo de este dogmatismo. El intelectualismo acepta como absolutamente fundada la idea de la verdad y del ser en que concluye y se resume el trabajo constitutivo de la conciencia, y su pretendida reflexión consiste en poner como potencias del sujeto todo aquello que es necesario para llegar a estas ideas. La actitud natural, al lanzarme al mundo de las cosas, me da la seguridad de captar algo "real" más allá de las apariencias, lo "verdadero" más allá de la ilusión. El valor de estas ideas no es puesto en crisis por el intelectualismo: no se trata sino de conferir a un naturante universal el poder de reconocer esta misma verdad absoluta que el realismo coloca ingenuamente en una naturaleza dada. Sin duda, el intelectualismo se presenta, de ordinario, como una doctrina de la ciencia y no como una doctrina de la percepción, cree fundar su análisis sobre la experiencia de la verdad matemática y no sobre la evidencia ingenua del mundo: *habemus ideam veram*. Pero, en realidad, no podría saber que poseo una idea verdadera, si no pudiera enlazar por la memoria la evidencia presente con la del instante transcurrido, y, por la confrontación verbal, mi evidencia con la del otro, de tal manera

Digitized by Google

que la evidencia spinozista presupone la del recuerdo y la de la percepción. Si se pretende, por el contrario, fundamentar la constitución del pasado y la del otro en mi poder de reconocer la verdad intrínseca de la idea, se suprime desde luego el problema del otro y el del mundo, salvo que se queda en la actitud natural que los da por dados y se utilizan las fuerzas de la certidumbre ingenua. Pues nunca, como lo han visto Descartes y Pascal, puedo coincidir inmediatamente con el puro pensamiento que constituye una idea aunque sea simple, mi pensamiento claro y distinto utiliza siempre pensamientos ya formados por mí o por el otro, y se confía a mi memoria, es decir, a la *naturaleza de mi espíritu,* o a la memoria de la comunidad de los pensadores, es decir, al *espíritu objetivo.* Dar por aceptado que *tenemos* una idea verdadera es, desde luego, creer en la percepción sin crítica. El empirismo se quedaba en la creencia absoluta del mundo como totalidad de acaeceres espacio-temporales, y trataba a la conciencia como una provincia de este mundo. El análisis reflexivo rompe con este mundo en sí, puesto que lo constituye por la operación de la conciencia, pero esta conciencia constituyente, en vez de ser captada directamente, es construída de tal manera que haga posible la idea de un ser absolutamente determinado. Es el correlato de un universo; el sujeto que posee absolutamente acabados todos los conocimientos de que nuestro conocimiento efectivo es el esbozo. Se supone efectuado en *algún lugar* lo que para nosotros sólo lo es en intención: un sistema de pensamiento absolutamente verdadero, capaz de coordinar todos los fenómenos, un geometral que dé razón de todas las perspectivas, un objeto puro sobre el cual se abran todas las subjetividades. Hace falta nada menos que este objeto absoluto, y este sujeto divino, para apartar la amenaza del genio maligno y para darnos garantías de la posesión de la idea verdadera. Ahora bien, hay desde luego un acto humano que de inmediato atraviesa todas las dudas posibles para instalarse en la verdad plena: este acto es la percepción, en el sentido lato de conocimiento de lo existente. Cuando percibo esta mesa, contraigo resueltamente el espesor de duración transcurrido desde que la miro, salgo de mi vida individual al captar el objeto como objeto para todos, reúno, pues, de golpe experiencias concordantes, pero separadas y repartidas en diversos puntos del tiempo y en diversas temporalidades. No reprochamos al intelectualismo el servirse de este acto decisivo que desempeña, en el corazón del tiempo, la función de la eter-

Digitized by Google

nidad spinozista, de esta "doxa originaria",[32] sino el servirse tácitamente. Hay un poder de hecho, como decía Descartes, una evidencia irresistible sin más, que reúne bajo la invocación de una verdad absoluta, los fenómenos separados de mi presente y de mi pasado, de mi duración y de la del otro, pero que no debe ser cortada de sus orígenes perceptivos y desprendida de su "facticidad". La función de la filosofía consiste en recolocarla en el campo de experiencia privada en que surge y esclarecer su nacimiento. Si, por el contrario, se la utiliza sin hacerla temática, se vuelve uno incapaz de *ver* el fenómeno de la percepción y el mundo que nace en ella a través de la desgarradura de las experiencias separadas; se funda el *mundo* percibido en un *universo* que no es sino este mismo mundo cortado de sus orígenes constitutivos y hecho evidente porque se los ha olvidado. De este modo, el intelectualismo deja la conciencia en una relación de familiaridad con el ser absoluto y la idea misma de un mundo en sí subsiste como horizonte o como hilo conductor del análisis reflexivo. La duda ha interrumpido, desde luego, las afirmaciones explícitas referentes al mundo, pero no altera en nada esta sorda presencia del mundo que se sublima en el ideal de la verdad absoluta. La reflexión propone entonces una esencia de la conciencia que se acepta dogmáticamente sin preguntarse qué es una esencia, ni si la esencia del pensamiento agota el hecho del pensamiento. De ahí en adelante, pierde el carácter de una comprobación y no puede ya tratarse de describir los fenómenos: la apariencia perceptiva de ilusiones es rechazada como la ilusión de las ilusiones, ya no se puede ver que es, la visión misma y la experiencia no se distinguen ya de la concepción. De aquí una filosofía de partida doble, notoria en toda doctrina del entendimiento: se salta de una perspectiva naturalista, que expresa nuestra condición de hecho, a una dimensión trascendental en que todas las servidumbres han sido canceladas por derecho, y nunca hay que preguntarse cómo es que el mismo sujeto es parte del mundo y principio del mundo, porque lo constituído no es sino para lo constituyente. En realidad, la imagen de un mundo constituído en que no sería con mi cuerpo sino un objeto entre otros, y la idea de una conciencia constituyente absoluta, no son antitéticas sino en apariencia: expresan dos veces el prejuicio de un universo en sí perfectamente explícito. Una reflexión auténtica, en vez de hacerlas alternar como verdaderas las dos, a la manera de la filosofía del entendimiento, rechaza las dos como falsas.

[32] Husserl, *Erfahrung und Urteil,* por ejemplo, p. 331.

Digitized by Google

Es verdad que quizá desfiguramos una segunda vez el intelectualismo. Cuando decimos que el análisis reflexivo realiza por anticipado todo el saber posible por encima del saber actual, encierra la reflexión en sus resultados y anula el fenómeno de la finitud, quizá no hay ahí, una vez más, sino una caricatura del intelectualismo, la reflexión según el mundo, la verdad vista por el prisionero de la caverna que prefiere las sombras a las cuales está acostumbrado, y que no comprende que derivan de la luz. Quizá no hemos comprendido todavía la verdadera función del juicio en la percepción. El análisis del pedazo de cera querría decir, no que una razón está escondida detrás de la naturaleza, sino que la razón está enraizada en la naturaleza; la "inspección del espíritu" no sería el concepto que desciende a la naturaleza, sino la naturaleza que se eleva al concepto. La percepción es un juicio, pero un juicio que ignora sus razones,[33] lo que quiere decir que el objeto percibido se da como un todo y como una unidad antes de que hayamos captado la ley inteligible y que la cera no es originariamente una extensión flexible y maleable. Al decir que el juicio natural no tiene "ocasión de pesar y considerar ninguna razón", Descartes da a entender que, bajo el nombre de juicio, alude a la constitución de un sentido de lo percibido que no es anterior a la percepción misma y parece brotar de él.[34] Este conocimiento vital o esta "inclinación natural" que nos enseña la unión del alma y del cuerpo, mientras la luz natural nos enseña su distinción, parece contradictorio garantizarlo por la veracidad divina, que no es otra cosa sino la claridad intrínseca de la idea y que no puede, en todo caso, sino hacer auténticos pensamientos evidentes. Pero la filosofía de Descartes consiste, quizá, en asumir esta contradicción.[35] Cuando Descartes dice que el entendimiento se reconoce incapaz de conocer la unión del alma y del cuerpo, y encarga a la vida conocerla,[36] ello significa que el acto de comprender se da como reflexión sobre un

[33] " ... observaba que los juicios que tenía por costumbre formar de estos objetos, se formaban en mí antes de que tuviera ocasión de pesar y considerar ninguna razón que me pudiese obligar a efectuarlos", *VI Méditation*, AT. IX, p. 60.

[34] "... me parecía que había aprendido de la naturaleza todas esas cosas que juzgaba referentes a los objetos de mis sentidos". *Ibid.*

[35] "... no pareciéndome que el espíritu humano sea capaz de concebir muy claramente y a la vez distintamente el alma y el cuerpo y su unión, a causa de que es menester para ello concebirlos como una sola cosa y conjuntamente concebirlos como dos, lo que es contrario". A Elisabeth, 28 de junio de 1643. AT. III, pp. 690 *ss.*

[36] *Ibid.*

Digitized by Google

irreflexivo, que no reabsorbe ni de hecho ni de derecho. Cuando recobro la estructura inteligible del pedazo de cera, no me coloco en un pensamiento absoluto, con relación al cual no sería sino un resultado, no lo constituyo, lo re-constituyo. El "juicio natural" no es más que el fenómeno de la pasividad. Siempre competerá a la percepción conocer la percepción. La reflexión no se desborda nunca por sí misma fuera de toda situación, el análisis de la percepción no hace desaparecer el hecho de la percepción, la ecceidad de lo percibido, la inherencia de la conciencia perceptiva en una temporalidad y en una localidad. La reflexión no es absolutamente transparente para sí misma, se da siempre a sí misma en una *experiencia,* en el sentido de esta palabra que será el sentido kantiano, brota siempre sin saber ella misma de dónde brota y se me ofrece siempre como un don de la naturaleza. Pero si la descripción de lo irreflexivo es válida después de la reflexión y la VI Meditación después de la segunda, recíprocamente este irreflexivo mismo no nos es conocido sino por la reflexión y no ha de ser puesto fuera de ella como un término incognoscible. Entre el yo que analiza la percepción y el yo percipiente hay siempre una distancia. Pero en el acto concreto de reflexión franqueo esta distancia, pruebo por el hecho mismo que soy capaz de *saber* lo que *percibía,* domino prácticamente la discontinuidad de los dos yo, y el cogito tendrá, a fin de cuentas, como sentido, no el de revelar un constituyente universal o reducir la percepción a la intelección, sino comprobar este *hecho* de la reflexión que domina y mantiene a la vez la opacidad de la percepción. Estaría de acuerdo con la resolución cartesiana el haber identificado la razón y la condición humana, y puede sostenerse que la significación última del cartesianismo reside en ello. El "juicio natural" del intelectualismo anticipa, pues, el juicio kantiano que hace nacer en el objeto individual su sentido y no se lo da completamente hecho.[37] El cartesianismo, como el kantismo, habría visto plenamente el problema de la percepción, que consiste en ser un conocimiento *originario.* Hay una percepción empírica o segunda, la que ejercitamos en todo momento, y que nos encubre este fenómeno fundamental, porque está saturada de adquisiciones anteriores y entra en juego, por decirlo así, en la superficie

[37] (La facultad de juzgar) "debe, pues, dar ella misma un concepto que en realidar no hace conocer cosa alguna, y que no sirve de regla sino a ella misma, pero no de regla objetiva, para adaptar a ella su juicio; porque entonces sería menester otra facultad de juzgar para poder discernir si es o no el caso en que se aplica la regla" (*Crítica del juicio,* Prefacio).

Digitized by Google

del ser. Cuando miro rápidamente los objetos que me rodean para situarme y orientarme entre ellos, apenas si llego al aspecto instantáneo del mundo, identifico aquí la puerta, allá la ventana, acullá mi mesa, que no son sino los soportes y las guías de una intención práctica orientada a otra parte y que no me son dados sino como significaciones. Pero cuando contemplo un objeto con la única preocupación de verlo existir y desplegar ante mí sus riquezas, entonces deja de ser una alusión a un tipo general, y me apercibo de que toda percepción, y no sólo la de los espectáculos que descubro por vez primera, reinicia por su cuenta el nacimiento de la inteligencia y tiene algo de invención genial: para que reconozca el árbol como árbol, es menester que, por debajo de esta significación adquirida, el acomodo momentáneo del espectáculo sensible reinicie, como en el primer día del mundo vegetal, el dibujo de la idea individual de este árbol. Tal sería este juicio natural, que aún no puede conocer sus razones puesto que las crea. Pero inclusive si se concede que la existencia, la individualidad, "la facticidad" están en el horizonte del pensamiento cartesiano, queda por saber si las ha tematizado. Ahora bien, hay que reconocer que no hubiera podido hacerlo sino transformándose profundamente. Para hacer de la percepción un conocimiento originario, hubiera sido menester conceder a la finitud una significación positiva, y tomar en serio esa extraña frase de la IV Meditación en que se dice del Yo que es un "medio entre Dios y la nada". Pero si la nada no tiene propiedades, como lo da a entender la V Meditación y, como lo dirá Malebranche, si no es *nada,* esta definición del sujeto humano no es sino una manera de hablar y lo finito no tiene nada de positivo. Para ver en la reflexión un hecho creador, una reconstitución del pensamiento transcurrido que no estaba preformado en él, y sin embargo lo determina válidamente, puesto que sólo él nos da idea y puesto que el pasado en sí es, para nosotros, como si no existiera, hubiera sido menester desarrollar una intuición del tiempo a la que aluden brevemente las *Meditaciones.* "Podría ser que me engañara y que no fuera nada, mientras que pienso ser algo; *o que algún día haya sido verdad que no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy.*"[38] La experiencia del presente es la de un ser fundado de una vez por todas y que nada podría impedir haber sido. En la certidumbre del presente, hay una intención que rebasa la presencia, que la pone de antemano como un "antiguo presente", indudable en la serie de las rememoraciones, y la percepción, como conocimiento

[38] *III Méditation,* AT. IX, p. 28.

Digitized by Google

del presente, es el fenómeno central que hace posible la unidad del Yo y con ella la idea de la objetividad y de la verdad. Pero en sí misma no es dada, en el texto, sino como una de esas evidencias irresistibles *sólo* de hecho y que quedan sujetas a la duda.[39] La solución cartesiana no puede, pues, tomar por garantía de sí misma el pensamiento humano en su condición de hecho, sino apoyarlo en un pensamiento que se posee absolutamente. La conexión de esencia y existencia no se encuentra en la experiencia, sino en la idea de lo infinito. Al fin de cuentas, pues, es verdad que el análisis reflexivo descansa por entero en una idea dogmática del ser y que en tal sentido no es una acabada toma de conciencia.[40]

[39] Bajo el mismo título que 2 y 3 son 5. *Ibid.*

[40] A tenor de su línea peculiar, el análisis reflexivo no nos retrae a la subjetividad auténtica; nos oculta el nudo vital de la conciencia perceptiva porque busca las condiciones de posibilidad del ser absolutamente determinado, y se deja engañar por esta pseudoevidencia de la teología, según la cual la nada no es nada. Sin embargo, los filósofos que lo han practicado han sentido siempre que había que buscar algo por *debajo* de la conciencia absoluta. Lo acabamos de ver en lo que respecta a Descartes. También se podrá mostrarlo en lo que se refiere a Lagneau y a Alain.

El análisis reflexivo, llevado hasta su término, no debería ya dejar subsistir al lado del sujeto sino un naturante universal para el cual existe el sistema de la experiencia, que comprende también mi cuerpo y mi yo empírico, enlazados con el mundo por las leyes de la física y de la psicofisiología. La sensación que construimos como prolongación "psíquica" de las excitaciones sensoriales evidentemente no pertenece al naturante universal, y toda idea de una génesis del espíritu es una idea bastarda, puesto que recoloca en el tiempo el espíritu para quien el tiempo existe, y confunde los dos Yos. Sin embargo, si somos este espíritu absoluto, sin historia, y si nada nos separa del mundo verdadero, si el yo empírico está constituído por el Yo trascendental y desplegado ante él, deberíamos disolver su opacidad y no se ve cómo es posible el error, y mucho menos la ilusión, la "percepción anormal" que ningún saber puede hacer desaparecer (Lagneau, *Célèbres Leçons*, pp. 161 *s.*). Se puede, desde luego, decir (id., *ibid.*) que la ilusión y la percepción están por completo más acá tanto de la verdad como del error. Pero esto no nos ayuda a resolver el problema, puesto que ahora se trata de saber cómo un espíritu puede estar más acá de la verdad y del error. Cuando sentimos, no apercibimos nuestra sensación como un objeto constituído en una malla de relaciones psicofisiológicas. No tenemos la verdad de la sensación. No estamos frente al mundo verdadero. "Es lo mismo decir que somos individuos que decir que en estos individuos hay una naturaleza sensible, en la cual algo no es resultado de la acción del medio. Si todo en la naturaleza sensible estuviera sometido a la necesidad, si ahí hubiera para nosotros una manera de sentir que sería la verdadera, si en todo momento nuestra manera de sentir fuera un resultado del mundo exterior, no sentiríamos" (*Célèbres Leçons*, p. 164). Así, pues, el sentir no pertenece al orden de lo constituído, el Yo no lo encuentra desplegado ante sí, escapa a

Digitized by Google

Cuando el intelectualismo reasumía la idea naturalista de sensación, en este proceder estaba ya implicada una filosofía. Recíprocamente, cuando la psicología elimina definitivamente esta idea, podemos esperar encontrar en esta reforma el inicio de un nuevo tipo de reflexión. Al nivel de la psicología, la crítica de la "hipótesis de constancia" sólo significa que se abandona

su mirada, se recoge, por decirlo así, a sus espaldas, forma algo así como un espesor o una opacidad que hace posible el error, traza una zona de subjetividad o de soledad, nos representa lo que es "anterior" al espíritu, y suscita su nacimiento y pide un análisis más profundo que dé cuenta de la "genealogía de la lógica". El espíritu tiene conciencia de sí como "fundado" sobre esta Naturaleza. Hay, pues, una dialéctica de lo naturado y de lo naturante, de la percepción y del juicio, en el curso de la cual su relación se invierte.

El mismo movimiento se encuentra en el análisis de la percepción que hace Alain. Es bien sabido que un árbol me parece siempre más grande que un hombre, inclusive si está muy alejado de mí y el hombre muy cerca. Me inclino a decir que "una vez más es el juicio el que agranda el objeto. Pero examinemos más atentamente. El objeto no ha cambiado porque un objeto en sí mismo no tiene ninguna magnitud; la magnitud es siempre comparativa y de este modo la magnitud de estos dos objetos y de todos los objetos forma un todo indivisible y realmente sin partes; las magnitudes son juzgadas en conjunto. Por donde se ve que no hay que confundir las cosas materiales, siempre separadas y formadas por partes exteriores unas a otras, y el pensamiento de estas cosas, en el cual ninguna división puede tener lugar. Por oscura que sea, ahora, esta distinción, por difícil que deba ser siempre de pensarla, retenedla de paso. En un sentido, consideradas como materiales, las cosas están divididas en partes, y una no es la otra; pero en otro sentido, consideradas como pensamientos, las percepciones de las cosas son indivisibles y sin partes" (*Cuatre-vingt-un Chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 18). Pero entonces una inspección del espíritu que las recorriera y que determinara una en función de la otra, no sería la verdadera subjetividad y tomaría en préstamo todavía mucho a las cosas consideradas en sí. La percepción no deduce la magnitud del árbol a partir de la del hombre o la magnitud del hombre a partir de la del árbol, ni una y otra del sentido de estos dos objetos, sino que lo hace todo a la vez: la magnitud del árbol, la del hombre y su significación de árbol y de hombre, de tal manera que todo elemento concuerda con los demás y compone con ellos un paisaje en que todos *coexisten*. De este modo, se entra en el análisis de lo que hace posible la magnitud, y más en general las relaciones o las propiedades del orden predicativo, se entra en esta subjetividad "anterior a toda geometría" que Alain declaraba, sin embargo, incognoscible (*ibid.*, p. 29). Y es que el análisis reflexivo se hace más consciente de sí mismo como análisis. Se da cuenta de que había abandonado su objeto, la percepción. Reconoce detrás del juicio, que había puesto en evidencia, una función más profunda que él, y que lo hace posible, encuentra, antes que las cosas, los fenómenos. Esta función la han tenido en mientes los psicólogos cuando hablan de una *Gestaltung* del paisaje. Por ello, encomiendan al filósofo la descripción de los fenómenos, separándolos estrictamente del mundo objetivo constituído, en términos que son casi los de Alain.

Digitized by Google

el juicio como factor explicativo en la teoría de la percepción. ¿Cómo pretender que la percepción de la distancia se deduzca de la magnitud aparente de los objetos, de la disparidad de las imágenes retinianas, de la acomodación del cristalino, de la convergencia de los ojos; que la percepción del relieve se deduzca de la diferencia entre la imagen que ofrece el ojo derecho y la que ofrece el ojo izquierdo, puesto que, si nos atenemos a los fenómenos, ninguno de estos "signos" es dado claramente a la conciencia y que no podría haber ahí un razonamiento, puesto que faltan las premisas? Pero esta crítica del intelectualismo sólo alcanza a la vulgarización que hacen de él los psicólogos, y de igual manera que el intelectualismo mismo, debe ser transportada al plano de la reflexión en que el filósofo ya no busque explicar la percepción, sino coincidir con la operación perceptiva y comprenderla. En este caso, la crítica de la hipótesis de constancia revela que la percepción no es un acto del entendimiento. Basta que mire un paisaje con la cabeza invertida para que no reconozca nada. Pero lo "alto" y lo "bajo" no tienen, en relación con el entendimiento, sino un sentido relativo y el entendimiento no podría topar como con un obstáculo absoluto con la orientación del paisaje. Ante el entendimiento, un cuadrado es siempre un cuadrado, repose sobre una de sus bases o sobre uno de sus vértices. Para la percepción, en el segundo caso apenas es reconocible. La *Paradoja de los objetos simétricos* oponía al logicismo la originalidad de la experiencia perceptiva. Tal idea debe ser reasumida y generalizada: hay una significación de lo percibido que no tiene equivalente en el universo del entendimiento, un medio perceptivo que no es todavía el mundo objetivo, un ser perceptivo que aún no es el ser determinado. Sólo que los psicólogos, al practicar la descripción de los fenómenos, no aperciben de ordinario el alcance filosófico de su método. No ven que la vuelta a la experiencia perceptiva, si esta reforma es consecuente y radical, condena todas las formas del realismo, es decir, todas las filosofías que abandonan la conciencia y toman como dato uno de sus resultados —que el verdadero defecto del intelectualismo es justamente tomar como dado el universo determinado de la ciencia, que este reproche se aplica *a fortiori* al pensamiento psicológico, puesto que coloca la conciencia perceptiva en medio de un mundo hecho, y que la crítica de la hipótesis de constancia, si es llevada hasta el fin, asume el valor de una verdadera "reducción fenomenológica".[41]

[41] V. A. Gurwitsch, recensión del *Nachwort zu meinen Ideen*, de Husserl, pp. 401 *ss.*

Digitized by Google

La *Gestalttheorie* ha mostrado muy bien que los pretendidos signos de la distancia —la magnitud aparente de los objetos, el número de objetos interpuestos entre él y nosotros, la disparidad de las imágenes retinianas, el grado de acomodación y de convergencia— sólo son conocidos expresamente en una percepción analítica o refleja que se vuelve del objeto y se endereza hacia su modo de presentación y que no pasamos a través de estos intermediarios para conocer la distancia. Pero concluye que, no siendo *signos* o *razones* de nuestra percepción de la distancia, las impresiones corporales o los objetos interpuestos en el campo no pueden ser sino *causas* de esta percepción.[42] Se vuelve así a una psicología explicativa cuyo ideal nunca ha abandonado la *Gestalttheorie*,[43] puesto que, como psicología, no ha roto nunca con el naturalismo. Pero por ello mismo, es infiel a sus propias descripciones. Un sujeto cuyos músculos óculo-motores están paralizados ve que los objetos se desplazan hacia la izquierda mientras cree volver los ojos hacia la izquierda. La psicología clásica dice: la percepción razona. El ojo imagina oscilar hacia la izquierda, y como las imágenes retinianas, sin embargo, no se han movido, es preciso que el paisaje se haya deslizado hacia la izquierda para mantenerlas en su lugar en el ojo. La *Gestalttheorie* da a entender que la percepción de la posición de los objetos no se hace por el intermedio de una conciencia expresa del cuerpo: en ningún momento sé que las imágenes se han quedado inmóviles sobre mi retina, veo al paisaje desplazarse directamente hacia la izquierda. Pero la conciencia no se limita a recibir, ya hecho, un fenómeno ilusorio que engendrarían fuera de ella causas fisiológicas. Para que la ilusión se produzca, es menester que el sujeto haya tenido la intención de mirar hacia la izquierda y haya pensado mover su ojo. La ilusión con relación al cuerpo propio acarrea la apariencia de movimiento en el objeto. Los movimientos del cuerpo propio están naturalmente envueltos por una determinada significación perceptiva, forman con los fenómenos exteriores un sistema tan bien enlazado que la percepción exterior "cuenta con" el desplazamiento de los órganos perceptivos, encuentra en ellos, si no la *explicación expresa*, por lo menos el *motivo* de los cambios producidos en el espectáculo y puede así comprenderlos de inmediato. Cuando formo la intención de mirar hacia la izquierda, este movimiento de la mirada entraña en sí, como su traducción natural, una

[42] Cf., por ejemplo, P. Guillaume, *Traité de Psychologie*, cap. IX, *La Perception de l'Espace*, p. 151.

[43] Cf. *La Structure du Comportement*, p. 178.

Digitized by Google

oscilación del campo visual: los objetos se quedan en su lugar, pero después de haber vibrado por un instante. Esta consecuencia no es aprendida, sino que forma parte de los montajes naturales del sujeto psicofísico, es, como veremos, un anexo de nuestro "esquema corporal", es la significación inmanente de un desplazamiento de la "mirada". Cuando falta, cuando tenemos conciencia de mover los ojos sin que el espectáculo se afecte, este fenómeno se traduce, sin ninguna deducción expresa, por un desplazamiento aparente del objeto hacia la izquierda. La mirada y el paisaje están como pegados una al otro, ningún estremecimiento los disocia, la mirada, en su desplazamiento ilusorio, arrastra consigo el paisaje, y el deslizamiento del paisaje no *es*, en el fondo, sino su fijeza en el extremo de una mirada que se cree en movimiento. Así, pues, la inmovilidad de las imágenes sobre la retina y la parálisis de los músculos óculo-motores no son causas objetivas que determinarían la ilusión y la transportarían, ya hecha, a la conciencia. La intención de mover el ojo y la docilidad del paisaje frente a este movimiento no son tampoco premisas o razones de la ilusión. Pero sí son los *motivos*. De igual manera, los objetos interpuestos entre mí y aquel que fijo no son percibidos en sí mismos; sin embargo, son percibidos y no tenemos razón alguna para rehusar a esta percepción marginal un papel dentro de la visión de la distancia, puesto que, desde el momento en que una pantalla encubre los objetos interpuestos, la distancia aparente se reduce. Los objetos que llenan el campo no actúan sobre la distancia aparente, como una causa sobre su efecto. Cuando se retira la pantalla, vemos nacer el alejamiento entre los objetos interpuestos. Es éste el lenguaje mudo en que nos habla la percepción: los objetos interpuestos, en este texto natural, "quieren decir" una distancia más grande. No se trata, sin embargo, de una de esas conexiones que conoce la lógica objetiva, la lógica de la verdad constituída: porque no hay *razón alguna* para que un campanario me parezca más pequeño y más alejado, desde el momento en que puedo ver mejor en su detalle las pendientes y los campos que me separan de él. No hay razón, pero hay motivo. La *Gestalttheorie* justamente nos ha hecho tomar conciencia de estas tensiones que atraviesan como líneas de fuerza el campo visual y el sistema cuerpo propio-mundo y que lo animan con una vida sorda y mágica, imponiendo aquí y allá torcimientos, contracciones, abultamientos. La disparidad de las imágenes retinianas, la cantidad de objetos interpuestos, no actúan ni como simples causas objetivas que produjeran desde afuera mi percepción de la distancia, ni como razones que la

Digitized by Google

demostraran. Son conocidas tácitamente por ella, bajo formas veladas, la justifican con una lógica sin palabras. Pero para dar expresión suficiente a estas relaciones perceptivas, hace falta a la *Gestalttheorie* una renovación de sus categorías: la ha admitido en principio, la ha aplicado en algunos casos particulares y no se da cuenta de que es necesaria una total reforma del entendimiento si se quiere traducir exactamente los fenómenos, y que, para conseguirlo, es necesario poner en entredicho el pensamiento objetivo de la lógica y de la filosofía clásicas, poner entre paréntesis las categorías del mundo, poner en duda, en el sentido cartesiano, las pretendidas evidencias del realismo, y proceder a una verdadera "reducción fenomenológica". El pensamiento objetivo, ese pensamiento que se aplica al universo y no a los fenómenos, no conoce sino ideas de alternativa; a partir de la experiencia efectiva, define conceptos puros que se excluyen: la idea de *extensión,* que es la idea de una exterioridad absoluta de las partes, y la idea de *pensamiento,* que es la de un ser recogido en sí mismo; la idea de *signo* vocal, como fenómeno físico arbitrariamente enlazado a determinados pensamientos, y la de *significación* como pensamiento enteramente claro para sí; la idea de *causa* como determinante exterior de su efecto, y la de *razón* como ley de constitución intrínseca del fenómeno. Ahora bien, la percepción del cuerpo propio y la percepción exterior, como acabamos de ver, nos ofrecen el ejemplo de una conciencia *no-tética,* esto es, de una conciencia que no posee la plena determinación de sus objetos, la de una *lógica vivida* que no da cuenta de sí misma, y la de una *significación inmanente* que no es clara para sí misma y que no se conoce sino por la experiencia de determinados signos naturales. Estos fenómenos no pueden ser asimilados por el pensamiento objetivo y he aquí por qué la *Gestalttheorie* que, como toda psicología, es cautiva de las "evidencias" de la ciencia y del mundo, no puede sino elegir entre la razón y la causa, he aquí por qué toda crítica al intelectualismo termina en sus manos en una restauración del realismo y del pensamiento causal. Por el contrario, la noción fenomenológica de *motivación* es uno de esos conceptos "fluentes" [44] que hay que forjar si se quiere volver a

[44] "Flissende", Husserl, *Erfahrung und Urteil,* p. 428. En su último período, Husserl mismo ha tomado plenamente conciencia de lo que quería decir la vuelta al fenómeno, y tácitamente ha roto con la filosofía de las esencias. Con ello no hacía otra cosa que explicitar y tematizar maneras de análisis que él mismo aplicaba desde hacía mucho tiempo, como lo muestra justamente la idea de motivación que se encuentra ya en él antes de las *Ideen.*

Digitized by Google

los fenómenos. Un fenómeno suscita otro, no por una eficacia objetiva como la que enlaza los acaeceres de la naturaleza, sino por el sentido que ofrece —hay una razón de ser que orienta el flujo de los fenómenos sin que esté puesta explícitamente en ninguno de ellos, una especie de razón operante. Es así como la intención de mirar hacia la izquierda y la adherencia del paisaje a la mirada, motivan la ilusión de un movimiento en el objeto. A medida que el fenómeno motivado se realiza, su relación interna con el fenómeno motivante se patentiza, y en vez de sucederle únicamente, lo explicita y lo hace comprender, de manera que parece preexistir a su propio motivo. De este modo, el objeto a distancia y su proyección física sobre las retinas explican la disparidad de las imágenes, y, por una ilusión retrospectiva, decimos con Malebranche que hay una geometría natural de la percepción, ponemos de antemano en la percepción una ciencia que es construída sobre ella, y perdemos así de vista la relación original de motivación, en que la distancia surge antes de toda ciencia, no de un juicio sobre las "dos imágenes", puesto que no son numéricamente distintas, sino del fenómeno de lo "movido", de fuerzas que habitan este esquema, que buscan el equilibrio y que lo llevan a algo más determinado. Para una doctrina cartesiana, estas descripciones no tendrán nunca importancia filosófica: se les tratará como alusiones a lo irreflexivo, que, por principio, no se pueden nunca convertir en enunciados y que, como toda psicología, carecen de verdad ante el entendimiento. Para hacerles justicia sería menester mostrar que en ningún caso la conciencia puede dejar de ser lo que es en la percepción, es decir, un hecho, ni tomar posesión entera de sus operaciones. El reconocimiento de los fenómenos implica, pues, a fin de cuentas, una teoría de la reflexión y un nuevo *cogito*.[45]

[45] Ver más adelante la Parte III. La psicología de la forma ha ejercido un tipo de reflexión del que la fenomenología de Husserl da la teoría. ¿Estamos equivocados al descubrir toda una filosofía implícita en la crítica de la "hipótesis de la constancia"? Aunque aquí no nos ocupamos de historia, señalemos que el parentesco de la *Gestalttheorie* y de la fenomenología es atestiguado también por signos exteriores. No es un azar que Koehler dé por objeto de la psicología una "descripción fenomenológica" (*Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, p. 70), si Koffka, antiguo alumno de Husserl, retrae a esta influencia las ideas directrices de su psicología, e intenta mostrar que la crítica del psicologismo no alcanza a la *Gestalttheorie* (*Principles of Gestaltpsychologie*, pp. 614-683), puesto que la *Gestalt* no es un fenómeno psíquico del tipo de la impresión, sino un conjunto que desarrolla una ley de constitución interna —si, finalmente, Husserl en su último período, cada vez más alejado del logicismo, que por otro lado había criticado a la vez que el psicologismo, readmite la

Digitized by Google

noción de "configuración" e inclusive la de *Gestalt* (Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, I, pp. 106, 109). Lo cierto es que la reacción en contra del naturalismo y en contra del pensamiento causal no es, en la *Gestalttheorie*, ni consecuente, ni radical, como se ve en su teoría del conocimiento ingenuamente realista (Cf. *La Structure du Comportement*, p. 180). La *Gestalttheorie* no ve que el atomismo psicológico sólo es un caso particular de un prejuicio más general: el prejuicio del ser determinado o del mundo, y por ello olvida sus descripciones más valiosas cuando intenta darse una vertebración teórica. No peca en las regiones medias de la reflexión. Cuando quiere reflexionar sobre sus propios análisis, trata la conciencia, a pesar de sus principios, a manera de un amontonamiento de "formas". Basta esto para justificar las críticas que Husserl ha dirigido expresamente a la teoría de la Forma, como, por lo demás, a toda psicología (*Nachwort zu meinen Ideen*, pp. 564 *ss.*), en una época en que todavía contraponía el hecho y la esencia, en que todavía no había adquirido la idea de una constitución histórica, y en que, por consecuencia, subrayaba la cisura más bien que el paralelismo entre psicología y fenomenología. Hemos citado en otra parte (*La Structure du Comportement*, p. 280), un texto de E. Fink que restablece el equilibrio. —En cuanto a la cuestión de fondo, que es la de la actitud trascendental frente a la actitud natural, no podrá ser resuelta sino en la última parte, donde se examinará la significación trascendental del tiempo.

Digitized by Google

IV. EL CAMPO FENOMÉNICO

Ahora se ve en qué dirección han de explorar los siguientes capítulos. El "sentir" se nos ha hecho problema. El empirismo lo había vaciado de todo misterio, al reducirlo a la posesión de una cualidad. No hubiera podido hacerlo sino alejándose mucho de la acepción ordinaria. Entre sentir y conocer, la experiencia común establece una diferencia que no es la de cualidad y concepto. Esta rica idea de sentir se la encuentra todavía en el uso romántico, por ejemplo, en Herder. Designa una experiencia en la cual no nos son dadas cualidades "muertas", sino propiedades activas. Una rueda de madera puesta en el suelo no es *para la vista* lo mismo que una rueda que soporta un peso. Un cuerpo en reposo, porque no se ejerce sobre él ninguna fuerza, no es para la vista lo mismo que un cuerpo en que fuerzas contrarias se equilibran.[1] La luz de una vela cambia de aspecto para el niño, cuando, después de una quemadura, deja de atraer su mano y se hace literalmente repelente.[2] La vista está ya habitada por un sentido que le da una función en el espectáculo del mundo, como en nuestra existencia. El puro *quale* no se nos daría sino en el caso de que el mundo fuera un espectáculo, y el cuerpo propio un mecanismo del cual un espíritu imparcial tomaría conocimiento.[3] El sentir, por el contrario, envuelve la cualidad con un valor vital, la capta ante todo en su significación para nosotros, para esta masa ponderosa que es nuestro cuerpo, y de ahí viene que entrañe siempre una referencia al cuerpo. El problema reside en comprender estas relaciones singulares que se tejen entre las partes del paisaje, o desde él hacia mí como sujeto encarnado, y por las cuales un objeto percibido puede concentrar en sí mismo toda una escena y convertirse en la *imago* de un segmento entero de vida. El sentir es esta comunicación vital con el mundo que nos lo presenta como lugar familiar de nuestra vida. A él le deben el objeto percibido y el sujeto percipiente su espesor. Es el tejido intencional que el esfuerzo del conocimiento intentará descomponer. —Con el problema del sentir, redescubrimos también el de la asociación y el de la pasividad. Éstas han dejado de ser problema porque los filósofos clásicos se colocaban por debajo o por encima de ellas, y les daban o bien todo o

1 Koffka, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, pp. 558 *s.*
2 Id., *Mental Development*, p. 138.
3 Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 408.

Digitized by Google

bien nada: la asociación era comprendida o bien como una simple coexistencia de hecho, o bien era derivada de una construcción intelectual; por un lado la pasividad era llevada de las cosas al espíritu, y por otro el análisis reflexivo descubría en ella una actividad del entendimiento. Por el contrario, estas ideas adquieren su pleno sentido si se distingue el sentir de la cualidad: entonces, la asociación, o más bien la "afinidad" en sentido kantiano, es el fenómeno central de la vida perceptiva, puesto que es la constitución, sin modelo ideal, de un conjunto significativo, y la distinción de vida perceptiva y concepto, de pasividad y espontaneidad ya no es borrada por el análisis reflexivo, puesto que un atomismo de la sensación no nos obliga ya a buscar en una actividad de enlace el principio de toda coordinación. — Finalmente, a continuación del sentir, el entendimiento tiene por su parte necesidad de ser definido de nuevo, puesto que la función general de enlace que el kantismo le atribuía a la postre es ahora común a toda la vida intencional y no basta ya más para caracterizarlo. Intentaremos hacer ver en la percepción, a la vez, la infraestructura instintiva y las superestructuras que se establecen sobre ella por el ejercicio de la inteligencia. Como dice Cassirer, al mutilar la percepción por arriba, el empirismo la mutilaba también por abajo: [4] la impresión está tan carente de sentido instintivo y afectivo cuanto de significación ideal. Se podría añadir que mutilar la percepción por abajo, considerarla de golpe como un conocimiento y olvidar su fondo existencial, es mutilarla por arriba, puesto que se da por adquirida y se calla el momento decisivo de la percepción: el surgimiento de un mundo *verdadero* y *exacto*. La reflexión podrá estar segura de haber dado con el centro del fenómeno, si es igualmente capaz de esclarecer su inherencia vital y su intención racional.

Así, pues, la "sensación" y el "juicio" han perdido a la vez su aparente claridad: nos hemos apercibido de que no eran claros sino por el prejuicio del mundo. Desde el momento en que se intentaba representar por su intermedio la conciencia en el momento de percibir, definirlos como momentos de la percepción, despertar la experiencia perceptiva olvidada y confrontarlos con ella, se les encontraba impensables. Al desarrollar estas dificultades, implícitamente hacíamos referencia a un nuevo tipo de análisis, a una nueva dimensión en que esas dificultades habrían de desaparecer. La crítica de la hipótesis de constancia,

[4] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, pp. 77 *s.*

Digitized by Google

y más en general, la reducción de la idea de "mundo", abren un *campo fenoménico* que debemos ahora circunscribir mejor, y nos invitan a recobrar una experiencia directa que hay que situar, por lo menos provisionalmente, en relación con el saber científico, la reflexión psicológica y la reflexión filosófica.

La ciencia y la filosofía han sido sostenidas durante siglos por la fe originaria de la percepción. La percepción se abre hacia las cosas. Ello quiere decir que se orienta como a su fin hacia una *verdad en sí*, en que se encuentra la razón de todas las apariencias. La tesis muda de la percepción consiste en que la experiencia de todo momento puede ser coordinada con la del instante precedente y con la del instante posterior, mi perspectiva con las de otras conciencias —que todas las contradicciones pueden ser canceladas, que la experiencia monádica e intersubjetiva es un texto único sin lagunas— que aquello que, ahora, es indeterminado para mí, se hará determinado por un conocimiento más completo que está, de antemano, como realizado en la cosa o, más bien, que es la cosa misma. La ciencia no ha sido primeramente sino la prosecución o amplificación del movimiento constitutivo de las cosas percibidas. De la misma manera que la cosa es el invariante de todos los campos sensoriales y de todos los campos perceptivos individuales, de la misma manera el concepto científico es el medio de fijar y objetivar los fenómenos. La ciencia definía un estado teórico de los cuerpos que no están sometidos a la acción de ninguna fuerza, y definía de este modo la misma fuerza, y reconstruía con ayuda de estos componentes ideales los movimientos efectivamente observados. Establecía estadísticamente las propiedades químicas de los cuerpos puros, y de ahí deducía la de los cuerpos empíricos y parecía de esta manera atenerse al plan mismo de la creación o, en todo caso, descubrir una razón inmanente en el mundo. La idea de un espacio geométrico, indiferente a sus contenidos, la idea de un desplazamiento puro, que no altera por sí mismo las propiedades del objeto, ofrecían a los fenómenos un medio de existencia inerte, en que todo acaecer podía ser reducido a condiciones físicas responsables de los cambios ocurridos, y contribuían, pues, a esta fijación del ser en que parecía consistir la tarea de la física. Desarrollando de este modo el concepto de cosa, el saber científico no tenía conciencia de trabajar bajo un supuesto. Justamente porque la percepción, en sus implicaciones vitales y antes de todo pensamiento teórico, se da como percepción de un ser, la reflexión no creía tener que habérselas con una genealogía del ser y se contentaba con buscar las condiciones que lo

Digitized by Google

hacen posible. Inclusive si se tomaban en cuenta los avatares de la conciencia determinante,[5] inclusive si se admitía que la constitución del objeto nunca está acabada, no había nada que decir del objeto fuera de lo que dice la ciencia, el objeto natural se reducía, para nosotros, a una unidad ideal y, según la expresión célebre de Lachelier, a un entrelazamiento de propiedades generales. Aunque se tenía a bien quitar a los principios de la ciencia todo valor ontológico y no dejarles más que un valor metódico,[6] esta reserva no cambiaba nada de esencial en cuanto a la filosofía, puesto que el único ser pensable seguía siendo el definido por los métodos de la ciencia. El cuerpo vivo, en estas condiciones, no podía escapar a las determinaciones únicas que hacían de un objeto un objeto, y sin las cuales no hubiera podido tener su lugar en el sistema de la experiencia. Los predicados de valor que le confiere el juicio reflexionante deberían ser sostenidos en el ser, por una base primaria de propiedades físico-químicas. La experiencia común descubre una conveniencia y una relación de sentido entre el gesto, la sonrisa y el acento de un hombre que habla. Pero esta relación de expresión recíproca que hace aparecer al cuerpo humano como la manifestación hacia afuera de una determinada manera de ser en el mundo, debía reducirse, para una fisiología mecanicista, a una serie de relaciones causales. Era menester vincular a condiciones centrípetas el fenómeno centrífugo de expresión, reducir a procesos en tercera persona este estilo particular de tratar al mundo que es un comportamiento, rasar la experiencia al nivel de la naturaleza física y convertir el cuerpo vivo en algo sin interior. Las tomas de posición afectivas y prácticas del sujeto vivo frente al mundo quedaban, pues, reabsorbidas en un mecanismo psicofisiológico. Toda evaluación debía resultar de una transferencia, mediante la cual situaciones complejas se hacían capaces de despertar las impresiones elementales de placer y de dolor, estrechamente vinculadas a su vez a los aparatos nerviosos. Las intenciones motrices del ser viviente eran convertidas en movimientos objetivos: sólo se concedía a la voluntad un *fiat* instantáneo, la ejecución del acto se entregaba por entero a la mecánica nerviosa. El sentir, así desprendido de la afectividad y de la motricidad, se convertía en la recepción simple de una cualidad y la fisiología creía poder seguir, desde los receptores hasta los centros nerviosos, la proyección del mundo exterior en el ser viviente. Transformado así,

[5] Como lo hace L. Brunschvicg.

[6] Cf., por ejemplo, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 536.

Digitized by Google

el cuerpo vivo dejaba de ser mi cuerpo, la expresión visible de un Ego concreto, para convertirse en un objeto entre otros. En correlación, el cuerpo de otro no podía parecerme la envoltura de otro Ego. No era más que una máquina y la percepción de otro no podía ser realmente percepción *del otro,* puesto que resultaba de una inferencia y no ponía, pues, detrás del autómata, sino una conciencia en general, causa trascendente y no habitante de sus movimientos. No teníamos, pues, una constelación de Yos coexistiendo en un mundo. Todo el contenido concreto de los "psiquismos" provenía, según las leyes de la psicofisiología y de la psicología, de un determinismo del universo, y se encontraba integrado al *en sí.* No había más *para sí* verdadero que el pensamiento del científico que apercibía este sistema, único que dejaba de tener ahí su lugar. Así, mientras que el cuerpo vivo se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial. El naturalismo de la ciencia y el espiritualismo del sujeto constituyente universal, en el cual paraba la reflexión sobre la ciencia, tenían de común que rasaban la experiencia: frente al Yo constituyente, los Yos empíricos son objetos. El Yo empírico es una idea bastarda, un mixto de en sí y para sí, al cual la filosofía reflexiva no podía dar un estatuto. En tanto que tiene un contenido concreto, está insertado en el sistema de la experiencia, no es, pues, sujeto —en tanto que sujeto es vacío y se reduce al sujeto trascendental. La idealidad del objeto, la objetivación del cuerpo vivo, el poner el espíritu en una dimensión de valor sin medida común con la naturaleza, tal es la filosofía transparente a la cual se llega prosiguiendo el movimiento de conocimiento inaugurado por la percepción. Se podría decir muy bien que la percepción es una ciencia incipiente, la ciencia una percepción metódica y completa,[7] puesto que la ciencia no hacía sino seguir sin crítica el ideal de conocimiento fijado por la cosa percibida.

Ahora bien, esta filosofía se destruye a sí misma ante nuestros ojos. El objeto natural es el primero que ha escapado, y la física misma ha reconocido los límites de sus determinaciones, exigiendo una reforma y una contaminación de los conceptos puros que se había dado. El organismo, a su vez, opone al análisis físico-químico no las dificultades de hecho de un objeto

[7] Cf., por ejemplo, Alain, *Cuatre-vingt-un Chapitres sur l'Esprit et les Passions,* p. 19, y Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique,* p. 468.

Digitized by Google

complejo, sino la dificultad de principio de un ser significativo.[8] Más en general, la idea de un universo de pensamiento, o de un universo de valores, en que estarían confrontadas y conciliadas todas las vidas pensantes, está en entredicho. La naturaleza no *es* geométrica de suyo, lo parece a un observador prudente que se atiene a los datos macroscópicos. La sociedad humana no *es* una comunidad de espíritus racionales, sólo ha podido entendérsela así en los países favorecidos en que el equilibrio vital y económico había sido obtenido localmente y por un tiempo. La experiencia del caos, en el plan especulativo como en otros, nos invita a apercibir el racionalismo en una perspectiva histórica de la cual pretendía escapar por principio, y buscar una filosofía que nos haga comprender el surgimiento de la razón, en un mundo que ella no ha hecho, y preparar la infraestructura vital, sin la cual razón y libertad se vacían y se descomponen. Ya no diremos que la percepción es una ciencia incipiente, sino, a la inversa, que la ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada. El primer acto filosófico será, pues, volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, puesto que es en él donde podremos comprender el derecho, tanto como los límites del mundo objetivo, dar a la cosa su fisonomía concreta, a los organismos su manera peculiar de habérselas con el mundo, a la subjetividad su inherencia histórica, recobrar los fenómenos, el estrato de experiencia viva a través de la cual el otro y las cosas nos son, ante todo, dados, el sistema "Yo-Otro-las cosas" en su estado naciente, despertar la percepción y desembozar la astucia, por la cual se deja olvidar como hecho y como percepción, en beneficio del objeto que nos entrega y de la tradición racional que funda.

Este campo fenoménico no es un "mundo interior", el "fenómeno" no es un "estado de conciencia" o un "hecho psíquico", la experiencia de los fenómenos no es una introspección o una intuición en el sentido de Bergson. Por mucho tiempo se ha definido el objeto de la psicología diciendo que era "in-extenso" y "accesible sólo a uno", y de aquí resultaba que este objeto singular no podía sino ser captado por un acto de un tipo completamente peculiar, la "percepción interior" o introspección, en la cual el sujeto y el objeto estaban confundidos y el conocimiento se obtenía por coincidencia. La vuelta a los "datos inmediatos de la conciencia" se convertía entonces en una operación sin es-

[8] Cf. *La Structure du Comportement*, y más adelante en el presente libro, la primera parte.

Digitized by Google

peranza, puesto que la mirada filosófica buscaba *ser* lo que no podía *ver* por principio. La dificultad residía no sólo en destruir el prejuicio de lo exterior como todas las filosofías invitan al principiante a hacerlo, o en describir el espíritu en un lenguaje hecho para traducir las cosas; era mucho más radical, puesto que la interioridad, definida por la impresión, escapaba por principio todo intento de expresión. No sólo se habría hecho difícil comunicar a otros hombres las intuiciones filosóficas —o más exactamente se reduciría a una especie de encantamiento destinado a inducir en ellos experiencias análogas a las del filósofo—, sino que el filósofo mismo no podría darse cuenta *de aquello que* veía en el instante, puesto que le hubiera sido menester pensarlo, es decir, fijarlo y deformarlo. Lo inmediato era, pues, una vida solitaria, ciega y muda. La vuelta a los fenómenos no ofrece ninguna de estas particularidades. La configuración sensible de un objeto o de un gesto, que la crítica de la hipótesis de constancia hace aparecer bajo nuestra mirada, no se capta en una coincidencia inefable, sino que se "comprende" por una especie de apropiación, de la cual todos tenemos experiencia cuando decimos que hemos "encontrado" al conejo en el follaje de una adivinanza, o que hemos "sorprendido" un movimiento. Una vez que se ha echado a un lado el prejuicio de las sensaciones, un rostro, una firma, una conducta, dejan de ser simples "datos visuales" cuya significación psicológica tendríamos que buscar en nuestra experiencia interior, y el psiquismo del otro se convierte en un objeto inmediato como conjunto impregnado de una significación inmanente. Más en general, la idea misma de lo inmediato se encuentra transformada: de ahora en adelante lo inmediato ya no es la impresión, el objeto que forma unidad con el sujeto, sino el sentido, la estructura, el acomodo espontáneo de las partes. Mi propio "psiquismo" no me es dado de otra manera, puesto que la crítica de la hipótesis de constancia me enseña a reconocer como datos originarios de la experiencia interna la articulación, la unidad melódica de mis comportamientos y la introspección, reducida a lo que tiene de positivo, consiste también en explicitar el sentido inmanente de una conducta.[9] De este modo, lo que descubrimos superando el prejuicio del mundo objetivo, no es un mundo interior tenebroso. Este mundo vivido no es ya, como la interioridad bergsoniana, absolutamente ignorado por la conciencia ingenua. Al criticar la

[9] Por ello podremos, en los capítulos siguientes, recurrir indiferentemente a la experiencia interna de nuestra percepción y a la experiencia "externa" de los sujetos percipientes.

Digitized by Google

hipótesis de constancia y al develar los fenómenos, el psicólogo contraría, sin duda, el movimiento natural del conocimiento que atraviesa ciegamente las operaciones perceptivas para ir rectamente a su resultado teleológico. Nada es más difícil de saber que *aquello que vemos* precisamente. "Hay en la intuición natural una especie de 'cripto-mecanismo' que debemos romper para llegar al ser fenoménico",[10] o también una dialéctica por medio de la cual la percepción se disimula a sí misma. Pero si la esencia de la conciencia es olvidar sus propios fenómenos y hacer de este modo posible la constitución de las "cosas", este olvido no es una simple ausencia, sino la ausencia de algo que la conciencia podría hacerse presente. Dicho de otra manera, la conciencia no puede olvidar los fenómenos, sino porque puede también recordarlos, no los posterga en favor de las cosas sino porque son la cuna de las cosas. Por ejemplo, nunca son absolutamente desconocidos por la conciencia científica que pide en préstamo a las estructuras de la experiencia vivida todos sus modelos, sencillamente, no los "tematiza", no explicita los horizontes de conciencia perceptiva de que está rodeada y cuyas relaciones concretas busca expresar objetivamente. La experiencia de los fenómenos no es tampoco, como la intuición bergsoniana, la vivencia de una realidad ignorada, hacia la cual no hay tránsito metódico —sino la explicitación o aparición de la vida pre-científica de la conciencia, única que da su sentido completo a las operaciones de la ciencia y a la cual remiten éstas siempre. No se trata de una conversión irracional, sino de un análisis intencional.

Si, como se ve, la psicología fenomenológica se distingue por todos estos caracteres de la psicología de la introspección, es debido a que difiere de ella en principio. La psicología introspectiva acotaba, al margen del mundo físico, una zona de conciencia en que los conceptos físicos ya no valen, pero el psicólogo seguía creyendo que la conciencia no es sino un sector del ser y decidía explotar este sector como el físico explora el suyo. Intentaba describir los datos de la conciencia, pero sin poner entre paréntesis la existencia absoluta del mundo en torno de ella. Siguiendo al científico, y al sentido común, ponía por debajo el mundo objetivo como marco lógico de todas sus descripciones y medio de su pensamiento. No se apercibía de que este presupuesto enseñoreaba el sentido que daba a la palabra "ser", y arrastrándole a realizar la conciencia bajo el nombre de "hecho

[10] Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 106.

Digitized by Google

psíquico", le alejaba de este modo de una verdadera toma de conciencia o del inmediato verdadero, y le hacía aparecer como inútiles las precauciones que multiplicaba para no deformar el "interior". Esto es lo que acontecía al empirismo cuando reemplazaba el mundo físico por un mundo de acaeceres interiores. Esto es lo que sucede también con Bergson en el momento mismo en que opone la "multiplicidad de fusión" a la "multiplicidad de yuxtaposición". Porque con ello se trata todavía de dos géneros del ser. Únicamente se ha reemplazado la energía mecánica por una energía espiritual, el ser discontinuo del empirismo por un ser fluyente, pero del que se dice que *se* escurre, y que se describe en tercera persona. Al dar a su reflexión la *Gestalt* por tema, el psicólogo rompe con el psicologismo, puesto que el sentido, la conexión, la "verdad" de lo percibido, no son ya resultados del encuentro fortuito de nuestras sensaciones, tal como nos las da nuestra naturaleza psico-fisiológica, sino que determinan sus valores espaciales y cualitativos y son su configuración irreductible.[11] Esto quiere decir que la actitud trascendental está ya implícita en las descripciones del psicólogo por poco fieles que sean. La conciencia, como objeto de estudio, ofrece la peculiaridad de no poder ser analizada, ni siquiera ingenuamente, sin llevar más allá de los postulados del sentido común. Si, por ejemplo, se propone hacer una psicología positiva de la percepción admitiendo, sin embargo, que la conciencia está encerrada en el cuerpo, y sufre a través de él la acción de un mundo en sí, nos vemos llevados a describir el objeto y el mundo tal como aparecen a la conciencia, y, con ello, a preguntarnos si este mundo inmediatamente presente, único que conocemos, no es también el único de que haya que hablar. Una psicología se ve siempre arrastrada hacia el problema de la constitución del mundo.

La reflexión psicológica, una vez comenzada, se rebasa por su propio movimiento. Después de haber reconocido la originalidad de los fenómenos con relación al mundo objetivo, pues es por ellos que el mundo objetivo nos es conocido, esta psicología se inclina a integrar en el mundo todo objeto posible, y a buscar cómo se constituye a través de ellos. Desde este momento, el campo fenoménico se convierte en campo trascendental. Puesto que es ahora el foco universal de los conocimientos, la conciencia deja decisivamente de ser una región particular del ser, un determinado conjunto de contenidos "psíquicos", ya no reside

11 Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 106-119 y 261.

Digitized by Google

o ya no está acantonada en el dominio de las "formas" que la reflexión psicológica había reconocido de antemano, sino que las formas, como todas las cosas, existen para ella. No se puede ya tratar de describir el mundo vivido que entraña en sí como un dato opaco, sino que hay que constituirlo. La explicitación que había puesto al desnudo el mundo vivido, más acá del mundo objetivo, se prosigue relativamente al mundo vivido mismo, y pone al desnudo, más acá del campo fenoménico, el campo trascendental. El sistema yo-otro-el mundo es, a su vez, tomado por objeto de análisis y ahora se trata de despertar los pensamientos que son constitutivos del otro, de mí mismo como sujeto individual, y del mundo como polo de mi percepción. Esta nueva "reducción" no reconocerá más que un sujeto verdadero, el Ego meditante. Este tránsito de lo naturado a lo naturante, de lo constituído a lo constituyente, redondeará la tematización iniciada por la psicología y no dejará nada de implícito o de sobrentendido en mi saber. Me hará tomar posesión entera de mi experiencia y realizará la adecuación de lo reflexionante con lo reflexionado. Tal es la perspectiva ordinaria de una filosofía trascendental y tal es también, aparentemente por lo menos, el programa de una fenomenología trascendental.[12]

Ahora bien, el campo fenoménico, tal como lo hemos descubierto en este capítulo, opone a la explicitación directa y total una dificultad de principio. Sin duda que el psicologismo está superado, el sentido y la estructura de lo percibido no son ya para nosotros el simple resultado de acaeceres psicofisiológicos, la racionalidad no es un azar feliz que establecería la concordancia entre las sensaciones dispersas, y la *Gestalt* ha sido reconocida como originaria. Pero si la *Gestalt* puede ser expresada por una ley interna, esta ley no debe ser considerada como un modelo según el cual se realizarían los fenómenos de estructura. Su aparición no es el despliegue hacia afuera de una razón preexistente. *No es debido a que* la "forma" realiza cierto estado de equilibrio, resuelve un problema máximo y, en el sentido kantiano, hace posible un mundo, por lo que esta forma goza de privilegio en nuestra percepción, sino que es ella la aparición misma del mundo y no su condición de posibilidad, es ella el nacimiento de una norma y no se realiza siguiendo una norma, es la identidad de lo exterior y de lo interior y no la proyección de lo interior en lo exterior. Si, pues, no es el resultado de una

12 Está expuesto en estos términos en la mayoría de los textos de Husserl, inclusive en textos publicados en su último período.

Digitized by Google

circulación de estados psíquicos en sí, tampoco es una idea. La *Gestalt* de un círculo no es su ley matemática, sino su fisonomía.

El reconocimiento de los fenómenos como un orden original, refuta el empirismo como *explicación* del orden y de la razón por el encuentro de los hechos y por los azares de la naturaleza, pero conserva la razón y el orden mismo con su carácter de facticidad. Si una conciencia constituyente universal fuera posible, desaparecería la opacidad de hecho. Así, pues, si queremos que la reflexión retenga en el objeto al cual se endereza sus caracteres descriptivos y lo comprenda verdaderamente, no debemos considerarla como la simple vuelta a una razón universal, realizarla de antemano en lo irreflexivo, sino que debemos considerarla como una operación creadora que participa también de la facticidad de lo irreflexivo. Es por esto por lo que, entre todas las filosofías, únicamente la fenomenología habla de un *campo* trascendental. Esta palabra significa que la reflexión nunca tiene bajo su mirada el mundo entero y la pluralidad de las mónadas desplegadas y objetivadas, y que sólo dispone de una perspectiva parcial y de una potencia limitada. Por ello, la fenomenología es una fenomenología, es decir, estudia la *aparición* del ser ante la conciencia, en vez de suponer su posibilidad dada de antemano. Choca ver que las filosofías trascendentales del tipo clásico nunca se interrogan acerca de la posibilidad de efectuar la explicitación total, que suponen siempre *hecha en algún lugar.* Les basta que sea necesaria, y juzgan así lo que es por lo que debe ser, por lo que exige la idea de saber. De hecho, el Ego meditante no puede nunca suprimir su inherencia en un sujeto individual, que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular. La reflexión no puede hacer nunca que yo deje de percibir el sol a 200 pasos en un día de bruma, de ver el sol "levantarse" y "ponerse", pensar con los instrumentos culturales que han preparado mi educación, mis esfuerzos precedentes, mi historia. De hecho nunca alcanzo, ni suscito a la vez todos los pensamientos originarios que contribuyen a mi percepción o a mi convicción presente. Una filosofía como el criticismo no concede, en último análisis, ninguna importancia a esta resistencia de la pasividad, como si no fuera necesario ser el sujeto trascendental para tener el derecho de afirmarlo. Sobrentiende, pues, que el pensamiento del filósofo no está sometido a ninguna situación. Partiendo del espectáculo del mundo, que es el de una naturaleza abierta a una pluradidad de sujetos pensantes, busca la condición que hace posible este mundo único ofrecido a va-

Digitized by Google

rios yos empíricos, y la encuentra en un Yo trascendental en el cual participan sin dividirlo porque no es un Ser, sino una Unidad o un Valor. Por ello, el problema del conocimiento del otro no se plantea nunca en la filosofía kantiana: el Yo trascendental de que habla es tanto el del otro como el mío, el análisis se ha colocado de golpe fuera de mí, y no tiene sino que desprender las condiciones generales que hacen posible un mundo para un Yo —yo mismo o el otro—, y nunca se topa con la cuestión: *¿quién medita?* Por el contrario, si la filosofía contemporánea toma el hecho como tema principal, y si el otro se le hace problema, es debido a que quiere llevar a efecto una toma de conciencia más radical. La reflexión no puede ser plena, no puede ser un esclarecimiento total de su objeto, si no toma conciencia a la vez de ella misma y de sus resultados. Nos es preciso no sólo instalarnos en una actitud reflexiva, en un *Cogito* inatacable, sino todavía reflexionar sobre esta reflexión, comprender la situación natural a la cual tiene conciencia de suceder y que forma, pues, parte de su definición; no sólo practicar la filosofía, sino también darnos cuenta de la transformación que acarrea consigo en el espectáculo del mundo y en nuestra existencia. Sólo bajo esta condición el saber filosófico puede convertirse en un saber absoluto y dejar de ser una especialidad o una técnica. Así, ya no se afirmará una Unidad absoluta, tanto menos dudosa cuanto que ella no tiene que realizarse en el Ser, el centro de la filosofía no es ya una subjetividad trascendental autónoma, situada en todas partes y en ninguna, sino que se encuentra en el comienzo permanente de la reflexión, en ese punto en que una vida individual se pone a reflexionar sobre sí misma. La reflexión no es verdaderamente reflexión sino en la medida en que no se lanza fuera de sí misma, sino que se reconoce como reflexión-sobre-un-irreflexivo y, en consecuencia, como un cambio de estructura de nuestra existencia. Reprochábamos más arriba a la intuición bergsoniana y a la introspección, el buscar un saber por coincidencia. Pero, en el otro extremo de la filosofía, en la idea de una conciencia constituyente universal, descubrimos un error simétrico. El error de Bergson consiste en creer que el sujeto meditante pueda fundirse con el objeto sobre el cual medita, dilatarse el saber confundiéndose con el ser; el error de los filósofos reflexivos consiste en creer que el sujeto meditante pueda absorber en su meditación o captar sin residuo el objeto sobre el cual medita, nuestro ser reducirse a nuestro saber. No somos nunca como sujeto meditante el sujeto irreflexivo que intentamos conocer; pero no podemos tampoco

Digitized by Google

hacernos totalmente conciencia, reducirnos a la conciencia trascendental. Si fuéramos la conciencia, deberíamos tener ante nosotros el mundo, nuestra historia, los objetos percibidos en su singularidad como sistemas de relaciones transparentes. Ahora bien, inclusive cuando no hacemos psicología, cuando no intentamos comprender en una reflexión directa y sin auxiliarnos de las concordancias variadas del pensamiento inductivo qué es un movimiento, o qué es un círculo percibido, no podemos esclarecer el hecho singular sino haciéndolo variar por la imaginación y fijando por el pensamiento el invariante de esta experiencia mental, no podemos penetrar lo individual, sino por el procedimiento bastardo del *ejemplo,* es decir, despojándolo de su facticidad. De este modo, queda como problema el saber si el pensamiento puede dejar de ser del todo inductivo y asimilarse una experiencia cualquiera hasta el punto de recuperarla y de poseer toda su textura. Una filosofía se hace trascendental, es decir, radical, no instalándose en la conciencia absoluta sin mencionar los pasos que ahí la llevan, sino considerándose ella misma como un problema, no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como problema filosófico fundamental esta *presunción* de la razón.

He ahí por qué teníamos que empezar por la psicología una investigación sobre la percepción. Si no lo hubiéramos hecho, no habríamos comprendido todo el sentido del problema trascendental, puesto que no habríamos seguido metódicamente los pasos que conducen ahí a partir de la actitud natural. Nos ha sido necesario frecuentar el campo fenoménico y conocer por descripciones psicológicas el sujeto de los fenómenos, puesto que no queríamos, como la filosofía reflexiva, colocarnos de golpe en una dimensión trascendental que habríamos de suponer como eternamente dada, frustrando de este modo el verdadero problema de la constitución. Tampoco deberíamos comenzar la descripción psicológica sin dar a entrever que, una vez purificada de todo psicologismo puede convertirse en un método filosófico. Para despertar la experiencia perceptiva sepultada bajo sus propios resultados, no hubiera bastado con presentar descripciones de ella, que podían no ser comprendidas, era menester fijar por referencias y anticipaciones filosóficas el punto de vista desde donde pueden aparecer como verdaderas. Así no podíamos comenzar sin la psicología y no podíamos comenzar sólo con la psicología. La experiencia anticipa una filosofía, así como la filosofía no es más que una experiencia esclarecida. Pero ahora que el campo fenoménico ha sido suficientemente circunscri-

Digitized by Google

to, entramos en este dominio ambiguo y aseguramos nuestros primeros pasos con el psicólogo, esperando que la autocrítica de éste nos lleve, por una reflexión de segundo grado, al fenómeno del fenómeno y convierta decididamente el campo fenoménico en campo trascendental.

Digitized by Google

Digitized by Google

PRIMERA PARTE

EL CUERPO

Digitized by Google

Digitized by Google

Nuestra percepción termina en los objetos, y el objeto, una vez constituído, se presenta como la razón de todas las experiencias que de él hemos tenido o que podremos tener. Por ejemplo, veo la casa vecina bajo cierto ángulo, se la vería de otra manera desde la orilla derecha del Sena, de otra manera desde el interior, de otra manera todavía desde un avión; la casa *misma* no es ninguna de estas apariciones, es, como decía Leibniz, el geometral de estas perspectivas y de todas las perspectivas posibles, es decir, el término sin perspectiva de donde se las puede derivar a todas, es la casa vista desde ninguna parte. Pero ¿qué quieren decir estas palabras? Ver, ¿no es siempre ver desde alguna parte? Decir que la casa misma no es vista de ninguna parte, ¿no es lo mismo que decir que es invisible? Sin embargo, cuando digo que veo la casa con mis ojos, ciertamente que no digo nada de objetable: no entiendo que mi retina y cristalino, que mis ojos como órganos materiales funcionan y me la hacen ver: interrogándome sólo a mí mismo, no sé nada de ello. Lo que quiero expresar es una determinada manera de llegar al objeto, la "mirada", que es tan indudable como mi propio pensamiento, directamente conocida por mí. Nos es menester comprender cómo la visión se hace desde alguna parte sin estar encerrada en su perspectiva.

Ver un objeto significa o bien tenerlo en el margen del campo visual y poder fijarlo, o bien responder efectivamente a esta solicitación fijándolo. Cuando lo fijo, me anclo en él, pero este "paro" de la mirada no es más que una modalidad de su movimiento: prosigo en el interior del objeto la exploración que, hace un momento, planeaba sobre todos, en un solo movimiento cierro el paisaje y abro el objeto. Las dos operaciones no coinciden por azar: no son las contingencias de mi organización corporal, por ejemplo, la estructura de mi retina, las que me obligan a ver el contorno ligeramente si es que quiero ver el objeto claramente. Inclusive si no supiera nada de los conos y bastoncillos, concebiría que es necesario adormecer el contorno para ver mejor el objeto y perder en fondo lo que se gana en figura, porque mirar el objeto es hundirse en él, y los objetos forman un sistema en que uno no puede mostrarse sin ocultar los otros. Más precisamente dicho, el horizonte interior de un objeto no puede convertirse en objeto sin que los objetos que lo rodean se conviertan en horizonte y la visión es un acto de dos caras. Porque no identifico el objeto detallado, que ahora tengo, con aquel

Digitized by Google

sobre el cual se deslizaba mi mirada hace un momento comparando expresamente estos detalles con un recuerdo de la primera vista de conjunto. Cuando en una película el aparato apunta sobre un objeto y se acerca para dárnoslo agigantado, podemos muy bien *recordar* que se trata del cenicero o de la mano de un personaje, pero efectivamente no lo identificamos. Esto se debe a que la pantalla no tiene horizontes. Por el contrario, en la visión, si fijo mi mirada en un fragmento del paisaje, se anima y se despliega, los objetos restantes se van al margen y se adormecen, pero no dejan de estar ahí. Ahora bien, con ellos, tengo a mi disposición sus horizontes, en los cuales está implicado, visto en visión marginal, el objeto que fijo actualmente. El horizonte es, pues, aquello que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración, es el correlato de la potencia próxima que conserva mi mirada sobre objetos que acaba de recorrer y que tiene ya sobre los nuevos detalles que va a descubrir. Ningún recuerdo expreso, ninguna conjetura explícita podrían desempeñar este papel; no darían sino una síntesis probable, en tanto que mi percepción se da como efectiva. La estructura objeto-horizonte, es decir, la perspectiva, no me perturba pues cuando quiero ver el objeto: si es el medio que tienen los objetos para disimularse, es también el medio que tienen para develarse. Ver es entrar en un universo de seres que *se muestran* y no se mostrarían si no pudieran esconderse unos detrás de otros o detrás de mí. En otras palabras: mirar un objeto es habitarlo y desde ahí captar todas las cosas según la cara que vuelven hacia él. Pero, en la medida en que también las veo a ellas, quedan como habitaciones abiertas a mi mirada, y, virtualmente situado en ellas, apercibo ya, bajo ángulos diferentes, el objeto central de mi visión actual. De este modo, todo objeto es el espejo de todos los demás. Cuando miro la lámpara puesta en mi mesa, le atribuyo no sólo las cualidades visibles desde mi lugar, sino también las que la chimenea, los muros, la mesa pueden "ver", el dorso de mi lámpara no es otra cosa sino la cara que "muestra" a la chimenea. Puedo ver un objeto en cuanto que los objetos forman un sistema o un mundo en que cada uno de ellos dispone a los otros en torno suyo, como espectadores de sus aspectos escondidos y garantía de su permanecia. Toda visión de un objeto, por mi parte, se reitera instantáneamente entre todos los objetos del mundo que son captados como coexistentes, porque cada uno de ellos es, en resumen, lo que los otros "ven" de él. Nuestra fórmula anticipada hace un instante tiene que ser modificada; la casa misma no es la casa vista desde ninguna parte, sino la

Digitized by Google

casa vista desde todas partes. El objeto acabado es translúcido, está penetrado en todas sus partes por una infinidad actual de miradas que se cortan en su profundidad y nada dejan oculto.

Lo que acabamos de decir de la perspectiva espacial, podríamos decirlo también de la perspectiva temporal. Si observo la casa atentamente, y sin ninguna idea, tiene un aire de eternidad y emana de ella una especie de estupor. Sin duda que la veo desde un determinado punto de mi duración, pero es la misma casa que veía ayer un día menos vieja; se trata de la misma casa la contemple un viejo o un niño. Sin duda, la casa misma tiene su edad y sus cambios; pero, inclusive si mañana se derrumba, será verdadero para siempre que hoy ha sido, todo momento del tiempo invoca como testimonios todos los demás, muestra, al sobrevenir, "cómo debía suceder eso" y "cómo acabará eso", todo presente funda definitivamente un punto del tiempo que solicita el reconocimiento de todos los demás, el objeto es, pues, visto desde todos los tiempos como es visto desde todos los lugares, y por el mismo intermediario, la estructura de horizonte. El presente retiene aún en su mano el pasado inmediato, sin ponerlo como objeto, y como a la vez éste retiene de la misma manera el pasado inmediato que lo ha precedido, el tiempo transcurrido se recobra por entero y es captado en el presente. Lo mismo acontece con el advenir inminente que tendrá también su horizonte de inminencia. Pero, con mi pasado inmediato, he tenido también el horizonte de advenir que le rodeaba, tengo, pues, mi presente efectivo visto como advenir de ese pasado. Con el advenir inminente, tengo el horizonte de pasado que le rodeará; tengo, pues, mi presente efectivo como pasado de este advenir. De este modo, gracias al doble horizonte de retención y protensión, mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, de inmediato arrastrado y destruído por el transcurrir de la duración, y convertirse en un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo.

Una vez más, sin embargo, mi mirada humana no *pone* nunca del objeto sino una cara, inclusive si, por medio de los horizontes, apunta a todas las demás. No debe ser confrontada con las visiones precedentes o con las de otros hombres, sino por intermedio del tiempo y del lenguaje. Si concibo, a imagen de la mía, las miradas que, desde todas partes, taladran la casa y definen la casa misma, aún no tengo sino una serie concordante e indefinida de perspectivas sobre el objeto, no tengo el objeto en su plenitud. De igual manera, aunque mi presente concentre en sí mismo el tiempo transcurrido y el tiempo por venir, no los

Digitized by Google

posee sino en intención y si, por ejemplo, la conciencia que tengo ahora de mi pasado me parece recubrir exactamente lo que fue, este pasado que pretendo recoger en sí mismo no es el pasado en persona, es mi pasado tal como lo veo ahora y quizá lo he alterado. De igual modo, en el advenir, desconoceré quizá el presente en que vivo. De este modo, la síntesis de los horizontes no es sino una síntesis presuntiva, no opera con certidumbre y con precisión sino en el contorno inmediato del objeto. No tengo en la mano el contorno lejano: no está hecho ya de objetos o de recuerdos todavía discernibles, sino que se trata de un horizonte anónimo que no puede aducir testimonio preciso, deja el objeto inacabado y abierto como lo es, en efecto, en la experiencia perceptiva. Por esta abertura se desliza la sustancialidad del objeto. Si debe alcanzar una densidad perfecta, en otras palabras, si debe haber un objeto absoluto, es menester que se dé una infinidad de perspectivas diferentes concentradas en una rigurosa coexistencia y que sea dado como visión única de mil miradas. La casa *tiene sus* caños de agua, *su* solar, quizás sus cuarteaduras que se agrandan calladamente en el espesor de los muros. No los vemos, pero *los tiene* de la misma manera que sus ventanas o sus chimeneas que nos son visibles. Olvidaremos la percepción presente de la casa: siempre que podamos confrontar nuestros recuerdos con los objetos a los cuales se refieren, habida cuenta de otros motivos de error, nos quedamos sorprendidos de los cambios que se deben a su propia duración. Pero creemos que hay una verdad del pasado, apoyamos nuestra memoria en una inmensa Memoria del mundo, en la cual figura la casa tal cual fue verdaderamente en aquel día y que funda su *ser* de este momento. Tomado en sí mismo —y como objeto exige que se le tome así—, el objeto no tiene nada de envolvente, está patente por entero, sus partes coexisten cuando nuestra mirada las recorre una a una, su presente no borra su pasado, su advenir no borrará su presente. La posición de un objeto nos hace, pues, rebasar los límites de nuestra experiencia efectiva que se desploma en un ser extraño, de tal manera que, al fin y al cabo, cree sacar de sí todo lo que nos enseña. Este éxtasis de la experiencia hace que toda percepción sea percepción de algo.

Obsesionado por el ser, y olvidando el perspectivismo de mi experiencia, lo trato de aquí en adelante como objeto, lo deduzco de una relación entre objetos. Considero mi cuerpo, que es mi punto de vista sobre el mundo, como uno de los objetos de este mundo. La conciencia que tenía de mi mirada como medio de conocer, la sofoco y trato a mis ojos como fragmentos de

Digitized by Google

materia. A partir de entonces, toman su lugar en el mismo espacio objetivo en que intento situar el objeto exterior y creo engendrar la perspectiva percibida por la proyección de los objetos sobre mi retina. De igual manera, trato mi propia historia perceptiva como resultado de mis relaciones con el mundo objetivo, mi presente, que es mi punto de vista sobre el tiempo, se convierte en un momento del tiempo entre todos los otros, mi duración en un reflejo o en un aspecto abstracto del tiempo universal, como mi cuerpo en un modo del espacio objetivo. De igual manera, finalmente, si los objetos que rodean a la casa o la habitan permanecieran lo que son en la experiencia perceptiva, es decir, miradas asignadas a una determinada perspectiva, la casa no estaría puesta como ser autónomo. De este modo, la posición de un único objeto en el sentido pleno exige la composición de todas estas experiencias en un único acto politético. Con ello rebasa la experiencia perceptiva y la síntesis de los horizontes —como la idea de un *universo,* es decir, de una totalidad acabada, explícita, en que las relaciones sean de determinación recíproca, rebasa la de un *mundo,* es decir, una multiplicidad abierta e indefinida en que las relaciones son de implicación recíproca.[1] Me desprendo de mi experiencia y paso a la *idea.* Como el objeto, la idea pretende ser la misma para todos, válida en todos los tiempos y en todos los lugares, y la individuación del objeto en un punto del tiempo y del espacio objetivos aparece finalmente como la expresión de una facultad ponente universal.[2] No me ocupo ya de mi cuerpo, ni del tiempo, ni del mundo, tal cual los vivo en el saber antepredicativo, en la comunicación interior que tengo con ellos. No hablo sino de mi cuerpo en idea, del universo en idea, de la idea de espacio y de la idea de tiempo. De este modo se forma un pensamiento "objetivo" (en el sentido de Kierkegaard) —el del sentido común y el de la ciencia—, que al fin y al cabo nos hace perder el contacto con la experiencia perceptiva de la que es, sin embargo, el resultado y la continuación natural. Toda la vida de la conciencia tiende a poner objetos, puesto que no es conciencia, es decir, saber de sí, sino en tanto que se recupera y se recoge a sí misma en un objeto identificable. Y, sin embargo, la posición absoluta de un único objeto es la muerte de la con-

[1] Husserl, *Umsturzt der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt-sich nicht* (inédito).

[2] "Comprendo por la sola facultad de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos", *II Méditation,* AT., IX, p. 25.

Digitized by Google

ciencia, puesto que coagula toda la experiencia, como un cristal introducido en una solución la hace cristalizar de golpe.

No podemos quedarnos en esta alternativa de no comprender nada del sujeto o de no comprender nada del objeto. Es menester que reencontremos el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia, que describamos la aparición del ser y que comprendamos cómo es que paradójicamente hay *para nosotros* el *en sí*. No queriendo prejuzgar nada, atenderemos literalmente al pensamiento objetivo y no le plantearemos problemas que él mismo no se plantea. Si llegamos a encontrar la experiencia detrás de este pensamiento, este tránsito no será motivado sino por sus propias dificultades. Observémoslo, pues, trabajando en la constitución de nuestro cuerpo como objeto, puesto que se trata de un momento decisivo en la génesis del mundo objetivo. Se verá que el cuerpo propio elude, en la ciencia misma, el tratamiento que se le quiere imponer. Y como la génesis del cuerpo objetivo no es sino un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo ligan a su contorno y, al fin y al cabo, nos revelará tanto al sujeto percipiente como al mundo percibido.

Digitized by Google

I. EL CUERPO COMO OBJETO Y LA FISIOLOGÍA MECANICISTA

La definición del objeto, como hemos visto, consiste en su existencia *partes extra partes* y, en consecuencia, no admite entre sus partes o entre sí mismo y otros objetos sino relaciones exteriores y mecánicas, sea en el sentido estrecho de un movimiento recibido y transmitido, sea en el sentido amplio de una relación de función a variable. Si se quisiera insertar el organismo en el universo de los objetos y cerrar este universo a través suyo, sería menester traducir el funcionamiento del cuerpo al lenguaje del en sí y descubrir bajo el comportamiento la dependencia lineal del estímulo y del receptor, del receptor y del *Empfinder*.[1] Sin duda, se sabía que en el circuito del comportamiento surgen determinaciones nuevas, y la teoría de la energía específica de los nervios, por ejemplo, concedía desde luego al organismo el poder de transformar el mundo físico. Pero justo con esto otorgaba a los aparatos nerviosos la potencia oculta de crear las diferentes estructuras de nuestra experiencia, y, mientras que la visión, el tacto, la audición, son otras tantas maneras de llegar al objeto, estas estructuras se encontraban transformadas en cualidades compactas y derivadas de la distinción local de los órganos puestos en juego. De este modo la relación del estímulo y de la percepción podía seguir siendo clara y objetiva, el acaecer psicofísico era del mismo tipo que las relaciones de la causalidad "mundana". La fisiología moderna no echa mano de estos artificios. No liga ya a diferentes instrumentos materiales las cualidades diferentes de un mismo sentido y los datos de los diferentes sentidos. En realidad, las lesiones de los centros e inclusive las de los conductores no se traducen por la pérdida de determinadas cualidades sensibles o de determinados datos sensoriales, sino por una indiferenciación de la función. Lo hemos ya dicho más arriba: cualquiera que sea la localización de la lesión en las vías sensoriales y su génesis, se asiste, por ejemplo, a una descomposición de la sensibilidad a los colores; al principio, todos los colores están modificados, su tono fundamental sigue siendo el mismo, pero decrece su saturación; después, el espectro se simplifica y se reduce a cuatro colores: amarillo,

[1] Cf. *La Structure du Comportement*, caps. I y II.

Digitized by Google

verde, azul, rojo púrpura, y a la vez todos los colores de ondas cortas tienden hacia una especie de azul, todos los colores de ondas largas hacia una especie de amarillo, pudiendo por otro lado variar la visión de un momento a otro, según el grado de fatiga. Se llega por último a una monocromía en gris, aunque condiciones favorables (contraste, mucho tiempo de exposición) puedan momentáneamente suscitar la dicromía.[2] El progreso de la lesión en la sustancia nerviosa no destruye uno por uno los contenidos sensibles bien acabados, sino que hace más y más incierta la diferenciación activa de las excitaciones que aparece como la función esencial del sistema nervioso. De igual manera, en las lesiones no corticales de la sensibilidad táctil, si determinados contenidos (temperaturas) son más frágiles y desaparecen primero, no es que un territorio determinado, destruído en el enfermo, nos sirva para sentir el calor y el frío, puesto que la sensación específica se restituirá si se aplica un excitante suficientemente extendido,[3] sino que más bien la excitación no consigue adquirir su forma típica sino bajo la acción de un estímulo más enérgico. Las lesiones centrales parecen dejar intactas las cualidades y modificar, por el contrario, la organización espacial de los datos y la percepción de los objetos. Es esto lo que había hecho suponer la existencia de centros gnósicos especializados en la localización y en la interpretación de las cualidades. En realidad, las investigaciones modernas muestran que las lesiones centrales actúan, sobre todo, elevando las cronaxias que en el enfermo están duplicadas dos o tres veces. La excitación produce sus efectos más lentamente, perduran mucho más tiempo, y la percepción táctil de lo áspero, por ejemplo, se encuentra alterada, puesto que supone una serie de impresiones circunscritas o una conciencia precisa de las diferentes posiciones de la mano.[4] La localización confusa del excitante no se explica por la destrucción de un centro localizador, sino por el rasamiento de las excitaciones que no logran organizarse en un conjunto estable en que cada una de ellas recibiría un valor unívoco y se traduciría en la conciencia por un cambio circunscrito.[5] De este modo, las excitaciones de un mismo sentido difieren no tanto por el instrumento material que utilizan cuanto por la manera en que los estímulos elementales se organizan espontáneamente entre sí, y esta organización es el factor decisivo, lo

[2] J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 365.
[3] Id., *ibid.*, p. 358.
[4] Id., *ibid.*, pp. 360 *s.*
[5] Id., *ibid.*, p. 362.

Digitized by Google

mismo en el nivel de las "cualidades" sensibles que en el de la percepción. Esta organización, y no la energía específica del aparato interrogado, es la que permite que un excitante dé lugar a una sensación táctil o a una sensación térmica. Si se excita en repetidas ocasiones con un cabello una región dada de la piel, se tienen primero percepciones puntuales, claramente distinguidas y localizadas todas las veces en el mismo punto. A medida que se repite la excitación, la localización se hace menos precisa, la percepción se difunde en el espacio y a la vez deja de ser específica: ya no es un contacto, es una quemadura, tanto de frío, cuanto de calor. Más tarde el sujeto cree que el excitante se mueve y traza un círculo en su piel. Finalmente no se siente nada.[6] Ello quiere decir que la "cualidad sensible", las determinaciones espaciales de lo percibido e incluso la presencia o la ausencia de una percepción, no son efectos de la situación de hecho que está fuera del organismo, sino que representan la manera en que el organismo aborda las estimulaciones y en que se refiere a ellas. Una excitación no se percibe cuando toca un órgano sensorial que no "concuerda" con ella.[7] La función del organismo en la recepción de los estímulos consiste, por decirlo así, en "concebir" una determinada forma de excitación.[8] El "acaecer psicofísico" no es, pues, del tipo de la causalidad "mundana", el cerebro se convierte en el lugar de un "dar forma" que interviene incluso antes de la etapa cortical y que mezcla, desde su entrada en el sistema nervioso, las relaciones entre estímulo y organismo. La excitación es captada y reorganizada por funciones transversales que la hacen *asemejarse* a la percepción que *va* a suscitar. Esta forma que se esboza en el sistema nervioso, este despliegue de una estructura, no me los puedo representar como una serie de procesos en tercera persona, como la transmisión del movimiento o la determinación de una variable por otra. No puedo tomar conocimiento de ella de una manera distante. Si adivino lo que puede ser, es abandonando el cuerpo-objeto, *partes extra partes,* y refiriéndome al cuerpo de que tengo la experiencia actual, por ejemplo, a la manera como mi mano circunscribe el objeto que toca, anticipándose a los estímulos y esbozando ella misma la forma que voy a percibir. No puedo comprender la función del cuerpo viviente sino realizándola yo

[6] Id., *ibid.,* p. 364.

[7] "Die Reizvorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionsorgan", Stein, *Pathologie der Wahrnehmung,* p. 361.

[8] "Die Sinne... die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben", id., *ibid.,* p. 353.

Digitized by Google

mismo y en la medida en que soy un cuerpo que se endereza hacia el mundo.

De este modo la exteroceptividad exige un dar forma a los estímulos, la conciencia del cuerpo invade el cuerpo, el alma se difunde por todas sus partes, el comportamiento desborda su sector central. Pero se podría replicar que esta "experiencia del cuerpo" es, a su vez, una "representación", un "hecho psíquico", y que bajo este título está en el extremo de una cadena de acaeceres físicos y fisiológicos, únicos que pueden ser contados como "cuerpo real". ¿No es mi cuerpo exactamente como los cuerpos exteriores, un objeto que actúa sobre los receptores y da lugar, a la postre, a la conciencia de cuerpo? ¿No hay una "interoceptividad" como hay una "exteroceptividad"? ¿No es verdad que encuentro en el cuerpo hilos que los órganos internos envían al cerebro y que han sido instituídos por la naturaleza para dar al alma ocasión de sentir su cuerpo? Procediendo así, la conciencia del cuerpo y del alma se ve rechazada, el cuerpo se convierte en esta máquina muy limpia que la noción ambigua de comportamiento no ha podido hacernos olvidar. Si, por ejemplo, en un amputado alguna estimulación sustituye la de la pierna en el trayecto que va del muñón al cerebro, el sujeto sentirá una pierna fantasma, porque el alma está unida inmediatamente al cerebro y sólo a él.

¿Qué dice sobre esto la fisiología moderna? La anestesia con cocaína no suprime el miembro fantasma, hay miembros fantasmas sin ninguna amputación y a consecuencia de lesiones cerebrales.[9] Finalmente, el miembro fantasma conserva frecuentemente la misma posición que el brazo real ocupaba en el momento de la herida: un herido de guerra siente aún en su brazo fantasma los fragmentos de obús que han destrozado su brazo real.[10] ¿Hay, pues, que reemplazar la "teoría periférica" por una "teoría central"? Pero una teoría central no nos haría ganar nada si sólo añadiera a las condiciones periféricas del miembro fantasma huellas cerebrales. Porque un conjunto de huellas cerebrales no podrían configurar las relaciones de conciencia que intervienen en el fenómeno. Éste depende, en efecto, de determinantes "psíquicos". Una emoción, una ocasión que recuerde las de la herida, hacen aparecer un miembro fantasma en sujetos que no lo tenían.[11] Sucede que el brazo fantasma, enorme después de la operación, se reduce a continuación y se contrae fi-

9 Lhermitte, *L'image de notre Corps*, p. 47.
10 Id., *ibid.*, pp. 129 *ss.*
11 Id., *ibid.*, p. 57.

Digitized by Google

nalmente en el muñón "una vez que el enfermo se ha resuelto a aceptar su mutilación".[12] El fenómeno del miembro fantasma se aclara aquí por el fenómeno de la anosognosia, que exige evidentemente una explicación psicológica. Los sujetos que ignoran sistemáticamente su mano derecha paralizada y tienden la izquierda cuando se les pide la derecha, hablan, sin embargo, de su brazo paralizado como de una "serpiente larga y fría", lo que excluye la hipótesis de una verdadera anestesia y sugiere la de un rechazo de la deficiencia.[13] ¿Hay, pues, que decir que el miembro fantasma es un recuerdo, una voluntad o una creencia, y, a falta de una explicación fisiológica, dar una explicación psicológica? Sin embargo, ninguna explicación psicológica puede ignorar que la sección de los conductores sensitivos que van al encéfalo suprime el miembro fantasma.[14] Hay, pues, que comprender cómo es que los determinantes psíquicos y las condiciones fisiológicas se engranan unos en otras: no se comprende cómo el miembro fantasma, si depende de condiciones fisiológicas y si bajo este título es efecto de una causalidad en tercera persona, puede por *otra parte* tener que ver con la historia personal del enfermo, con sus recuerdos, con sus emociones o sus voliciones. Porque para que las dos series de condiciones puedan determinar en conjunto el fenómeno, como dos componentes determinan una resultante, sería necesario un punto idéntico de aplicación o un terreno común, y no se ve cuál pueda ser el terreno común entre los "hechos fisiológicos" que están en el espacio y los "hechos psíquicos" que no están en ninguna parte, o también, entre procesos objetivos como la corriente nerviosa que pertenece al orden del en sí, y *cogitationes* tales como la aceptación y el rechazo, la conciencia del pasado y la emoción, que son del orden del para sí. Una teoría mixta del miembro fantasma, que admitiera las dos series de condiciones[15] podría ser válida como enunciado de hechos conocidos: pero es fundamentalmente oscura. El miembro fantasma no es un efecto simple de una causalidad objetiva, pero tampoco de una *cogitatio*. No podría ser una mezcla de ambos sino en el caso en

12 Id., *ibid.*, p. 73. J. Lhermitte observa que la ilusión de los amputados está en relación con la constitución psíquica del sujeto: es más frecuente en hombres cultos.

13 Id., *ibid.*, pp. 129 *ss.*

14 Id., *ibid.*, pp. 129 *ss.*

15 El miembro fantasma no se presta ni a una explicación fisiológica pura, ni a una explicación psicológica pura, tal es la conclusión de J. Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, p. 126.

Digitized by Google

que encontráramos el medio de articular uno con otro, lo "psíquico" y lo "fisiológico", el "para sí" y el "en sí" y de arreglar un encuentro entre ellos, si es que los procesos en tercera persona y los actos personales pueden ser integrados en un medio que les sea común.

Para describir la creencia en el miembro fantasma y el rechazo de la mutilación, los autores hablan de una "represión" o de un "repliegue orgánico".[16] Estos términos poco cartesianos nos obligan a formar la idea de un pensamiento orgánico por el cual se haría concebible la relación de lo "psíquico" y de lo "fisiológico". Ya hemos topado en otra parte con las suplencias, con fenómenos que rebasan la alternativa de lo psíquico y de lo fisiológico, de la finalidad expresa y del mecanicismo.[17] Cuando el insecto sustituye por un acto instintivo la pata sana por la pata cortada, esto no quiere decir, como hemos visto, que un dispositivo de auxilio, establecido de antemano, sustituya por una acción automática el circuito que acaba de quedar fuera de uso. Pero no es tampoco que el animal tenga conciencia de un fin por alcanzar y se sirva de sus miembros como de diferentes medios, porque entonces la suplencia debería producirse cada vez que el acto es impedido, y como es sabido, no se produce si la pata sólo está atada. El animal sigue estando en el mismo mundo y se lanza hacia él con todas sus facultades. El miembro atado no es suplido por el miembro libre, porque continúa contando en el ser del animal, y la corriente de actividad que va hacia el mundo pasa todavía por él. No hay aquí una elección, como no la hay en una gota de aceite que aplica todas sus fuerzas internas para resolver el problema de máximos y mínimos que le es planteado. La diferencia reside sólo en que la gota de aceite se adapta a fuerzas externas dadas, en tanto que el animal proyecta por sí mismo las normas de su medio y pone él mismo los términos de su problema vital; [18] pero se trata de un *a priori* de la especie y no de una opción personal. Así, pues, lo que hay detrás del fenómeno de suplencia es el movimiento del ser en el mundo y es tiempo ya de precisar su noción. Cuando se dice que un animal *existe*, que *tiene* un mundo, o que *es en* el mundo, no se quiere decir que tenga percepción o conciencia objetiva de él. La situación que provoca las operaciones instintivas no está totalmente articulada y determinada, no se posee

[16] Schilder, *Das Körperschema;* Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt,* p. 174; Lhermitte, *L'Image de notre Corps,* p. 143.

[17] Cf. *La Structure du Comportement,* pp. 47 *ss.*

[18] *Ibid.,* pp. 196 *ss.*

Digitized by Google

su sentido total, como lo muestran suficientemente los errores y la ceguera del instinto. No ofrece una significación práctica, no invita sino a un reconocimiento corporal, es vivida como situación "abierta", y llama los movimientos del animal como las primeras notas de la melodía llaman determinado modo de resolución, sin que sea conocido por sí mismo, y es esto justamente lo que permite a los miembros sustituir uno al otro, ser equivalentes ante la evidencia de la tarea. Si ancla al sujeto en un determinado "medio", ¿no es el "ser en el mundo" algo así como la "atención a la vida" de Bergson o como la "función de lo real" de P. Jannet? La atención a la vida es la conciencia que tomamos de "movimientos que nacen" en nuestro cuerpo. Ahora bien, los movimientos reflejos, esbozados o cumplidos, no son todavía sino procesos objetivos cuyo desenvolvimiento y resultados puede comprobar la conciencia, pero en los que no está comprometida.[19] En realidad, los reflejos mismos nunca son

19 Cuando Bergson insiste en la unidad de la percepción y de la acción e inventa para expresarla el término de "procesos sensorio-motores", busca visiblemente comprometer la conciencia en el mundo. Pero si sentir es representar una cualidad, si el movimiento es un desplazamiento en el espacio objetivo, entre la sensación y el movimiento, ni aun tomados en su estado naciente, es imposible un *compromiso*, y se distinguen como el para sí y el en sí. De una manera general, Bergson ha visto bien que el cuerpo y el espíritu comunican por la mediación del tiempo, que ser un espíritu consiste en enseñorear el transcurso del tiempo, que tener un cuerpo, es tener un presente. El cuerpo es, dice, un corte instantáneo en el devenir de la conciencia (*Matière et Mémoire*, p. 150). Pero el cuerpo sigue siendo para Bergson lo que hemos llamado cuerpo objetivo, la conciencia un conocimiento, el tiempo una serie de "ahoras" que forma "una bola de nieve consigo mismo", o que se despliega en tiempo espacializado. Bergson no puede, pues, sino tender o distender la serie de los "ahora": no va nunca hasta ese movimiento único por el cual se constituyen las tres dimensiones del tiempo, y no se ve por qué la duración se concentra en un presente, por qué la conciencia se compromete en un cuerpo y en un mundo.

En cuanto a la "función de lo real", P. Jannet la *utiliza* como una noción existencial. Es ello lo que le permite esbozar una profunda teoría de la emoción como derrumbamiento de nuestro ser habitual, huída fuera de nuestro mundo y, en consecuencia, como variación de nuestro ser en el mundo (cf., por ejemplo, su interpretación de la crisis de los nervios, *De l'Angoisse à l'Extase*, t. II, pp. 450 *ss.*). Pero esta teoría de la emoción no ha sido seguida hasta su extremo y, como lo ha hecho ver J. P. Sartre, está en rivalidad en los escritos de P. Jannet con una concepción mecanicista muy cercana a la de James: el derrumbamiento de nuestra existencia en la emoción es tratado como una simple *derivación* de fuerzas psicológicas y la emoción misma como la conciencia de este proceso en tercera persona, a tal punto que no hay lugar para buscar un sentido a las conductas emocionales que son el resultado de la dinámica ciega de las tendencias, y se recae en

Digitized by Google

procesos ciegos: se ajustan a un "sentido" de la situación, expresan nuestra orientación hacia un "medio de comportamiento", así como la acción del "medio geográfico" sobre nosotros. Esbozan a distancia la estructura del objeto sin esperar las estimulaciones puntuales. Esta presencia global de la situación da un sentido a los estímulos parciales y los hace figurar, valer o existir para el organismo. El reflejo no es resultado de los estímulos objetivos, sino que se vuelve hacia ellos, les da un sentido que no tienen tomados aisladamente, ni como agentes físicos que sólo lo son en una situación. Los hace ser como situación, está con ellos en una relación de "conocimiento", es decir, los señala como aquello que está destinado a afrontar. El reflejo, en tanto que se abre al sentido de una situación, y la percepción en tanto que no pone primeramente un objeto de conocimiento y en tanto que es una intención de nuestro ser total, son modalidades de una *perspectiva preobjetiva,* que es justamente lo que llamamos ser en el mundo. Más acá de los estímulos y de los contenidos sensibles, es preciso reconocer una especie de diafragma interior que, mucho más que ellos, determina aquello a lo que nuestros reflejos y nuestras percepciones aluden en el mundo, la zona de nuestras operaciones posibles, la amplitud de nuestra vida. Algunos sujetos pueden aproximarse a la ceguera sin haber cambiado de "mundo". Se les ve toparse en todas partes con los objetos, pero no tienen conciencia de ya no poseer cualidades visuales y la estructura de su conducta no se altera. Otros enfermos, por el contrario, pierden su mundo desde el momento en que los contenidos son escamoteados, renuncian a su vida habitual aun antes de que se les haga imposible, literalmente se hacen enfermos anticipadamente y rompen el contacto vital con el mundo antes de haber perdido el contacto sensorial. Hay, pues, una cierta consistencia de "nuestro mundo", relativamente independiente de los estímulos, que prohibe tratar el ser en el mundo como una suma de reflejos —una especie enérgica de pulsación de la existencia, relativamente independiente de nuestros pensamientos voluntarios, que impiden tratarla como un *acto* de conciencia. Justamente por ser una perspectiva preobjetiva, el ser en el mundo puede distinguirse de

el dualismo (cf. J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion*). P. Jannet trata, en otra parte, expresamente la tensión psicológica —es decir, el movimiento por el cual desplegamos ante nosotros nuestro "mundo"— como una hipótesis representativa, está, pues, muy lejos de considerarla en tesis general como la esencia concreta del hombre, aunque implícitamente lo hace en los análisis particulares.

Digitized by Google

todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de *res extensa,* así como de toda *cogitatio,* de todo conocimiento en primera persona— y justamente por esto realizará la conjunción de lo "psíquico" y lo "fisiológico".

Volvamos, ahora, al problema de que hemos partido. La anosognosia y el miembro fantasma no admiten ni una explicación fisiológica, ni una explicación psicológica, ni una explicación mixta, aunque se pueda reducirlos a las dos series de condiciones. Una explicación fisiológica interpretaría la anosognosia y el miembro fantasma como la simple supresión o la simple persistencia de estimulaciones interoceptivas. En esta hipótesis, la anosognosia es la ausencia de un fragmento de la representación del cuerpo que debería estar dado, puesto que el miembro correspondiente está ahí; el miembro fantasma es la presencia de una parte de la representación del cuerpo que no debería darse, puesto que el miembro correspondiente no está ahí. Si se intenta ahora dar una explicación psicológica de estos fenómenos, se hace del miembro fantasma un recuerdo, un juicio positivo o una percepción; de la anosognosia, un olvido, un juicio negativo o una impercepción. En el primer caso, el miembro fantasma es la presencia efectiva de una representación, la anosognosia, la ausencia efectiva de una representación. En el segundo caso, el miembro fantasma es la representación de una presencia efectiva, la anosognosia es la representación de una ausencia efectiva. En ambos casos, no nos salimos de las categorías del mundo objetivo, entre las cuales no hay medio entre la presencia y la ausencia. En realidad, el anosognósico no ignora simplemente el miembro paralizado, no puede apartarse de la deficiencia sino porque sabe dónde se arriesgaría a encontrarla, como el sujeto, en el psicoanálisis, sabe lo que no quiere ver de frente, pues de lo contrario no podría evitarlo tan perfectamente. No comprendemos la ausencia o la muerte de un amigo sino en el momento en que esperamos de él una respuesta y en que sentimos que ya no habrá tal respuesta; por ello evitamos plantear una interrogación para no tener que percibir el silencio; nos alejamos de regiones de nuestra vida en que podríamos encontrar esta nada, lo cual quiere decir que las adivinamos. De la misma manera el anosognósico pone fuera de circulación su brazo paralizado para no tener que experimentar su deficiencia, pero esto quiere decir que tiene de ello un saber preconsciente. Es verdad que en el caso del miembro fantasma, el sujeto parece ignorar su mutilación y contar con su fantasma como con un miembro real, puesto que intenta caminar con su pierna fantas-

Digitized by Google

ma y ni siquiera se desanima por una caída. Pero a la vez que describe muy exactamente las particularidades de la pierna fantasma, por ejemplo, su motricidad singular, y si prácticamente la trata como a un miembro real, es debido a que, al igual que el sujeto normal, para caminar, no tiene necesidad de una percepción clara y articulada de su cuerpo: le basta tenerlo "a su disposición", como una facultad indivisa, y adivinar la pierna fantasma vagamente entrañada en él. La conciencia de la pierna fantasma sigue siendo, pues, "también" equívoca. El amputado siente su pierna como puedo yo sentir vivamente la existencia de un amigo, que, sin embargo, no está ante mis ojos, no la ha perdido porque continúa contando con ella, como Proust puede muy bien comprobar la muerte de su abuela sin perderla, en tanto la conserva en el horizonte de su vida. El brazo fantasma no es una representación del brazo, sino la presencia ambivalente de un brazo. El rechazo de la mutilación en el caso del miembro fantasma o el rechazo de la deficiencia en la anosognosia no son decisiones deliberadas, no se dan en el nivel de la conciencia tética que toma posición explícita después de haber examinado las diferentes posibilidades. La voluntad de tener un cuerpo sano o el rechazo del cuerpo enfermo no se formulan por sí mismas, la experiencia del brazo amputado, como presente, o del brazo enfermo, como ausente, no son del orden del "pienso que...".

Este fenómeno, que desfiguran por igual las explicaciones fisiológicas y psicológicas, se hace comprensible, por el contrario, en la perspectiva del ser en el mundo. Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo comprometido en determinado mundo físico e interhumano, que sigue tendiéndose hacia su mundo a pesar de las deficiencias o de las amputaciones, y que, en tal medida, no las reconoce *de jure*. El rechazo de la deficiencia no es sino el reverso de nuestra inherencia en el mundo, la negación implícita de aquello que se opone al movimiento natural que nos lanza a nuestras tareas, a nuestras preocupaciones, a nuestra situación, a nuestros horizontes familiares. Tener un brazo fantasma significa permanecer abierto a todas las acciones de que únicamente el brazo es capaz, significa salvaguardar el campo práctico que se tenía antes de la mutilación. El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo es, para el ser viviente, unirse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos, comprometerse en ellos permanentemente. Ante la evidencia de este mundo completo, en que todavía figuran objetos manejables, ante la fuerza del movi-

Digitized by Google

miento que va hacia él y en que figura todavía el proyecto de escribir o de tocar el piano, el enfermo encuentra la certidumbre de su integridad. Pero en el momento mismo en que le oculta su deficiencia, el mundo no puede dejar de revelársela: porque si es verdad que tengo conciencia de mi cuerpo por intermedio del mundo, se debe a que está en el centro del mundo, como el término desapercibido hacia el cual vuelven la cara todos los objetos, es también verdad, por la misma razón, que mi cuerpo es el pivote del mundo: sé que los objetos tienen múltiples caras porque podría recorrerlas, y en este sentido tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo. En el momento mismo en que mi mundo habitual hace despertar en mí intenciones habituales, no puedo ya, si estoy amputado, unirme efectivamente a él, los objetos manuables, justamente en tanto se presentan como manuables, piden una mano que no tengo. De este modo se delimitan, en el conjunto de mi cuerpo, regiones de silencio. El enfermo sabe, pues, de su deficiencia, justamente en tanto que la ignora, y la ignora justamente en tanto que la sabe. Esta paradoja conviene a todo ser en el mundo: al lanzarme hacia un mundo, dejo caer mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas sobre objetos que me aparecen, a fin de cuentas, como anteriores y exteriores a ellas, y que, sin embargo, no existen para mí sino en tanto suscitan en mí pensamientos o voliciones. En el caso que nos ocupa, la ambigüedad del saber se reduce a esto, que nuestro cuerpo entraña algo así como dos capas distintas, la del cuerpo habitual y la del cuerpo actual. En la primera figuran gestos de manejo que han desaparecido de la segunda, y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que no tengo ya de hecho se reduce a saber cómo puede el cuerpo habitual figurar como garante del cuerpo actual. ¿Cómo puede percibir objetos como manejables, puesto que no puedo ya manejarlos? Para ello es preciso que lo manejable haya dejado de ser lo que manejo actualmente, para convertirse en lo que *se* puede manejar, haya dejado de ser algo *manejable para mí* y se haya convertido en un *manejable en sí*. Correlativamente es menester que mi cuerpo sea captado no sólo en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal.

Con ello el fenómeno del miembro fantasma se une al de represión que va a esclarecer. Porque la represión de que habla el psicoanálisis consiste en que el sujeto que se compromete en una cierta empresa —faena amorosa, carrera, obra— y que encuentra en esta empresa una barrera, no teniendo ni la fuerza

Digitized by Google

para franquear el obstáculo, ni la de renunciar a la empresa, se queda bloqueado en esta tentativa y emplea indefinidamente sus fuerzas en representársela una y otra vez. El tiempo que transcurre no se lleva consigo los proyectos imposibles, no cierra la experiencia traumática, sino que el sujeto se queda abierto siempre al mismo advenir imposible, si no en sus pensamientos explícitos, por lo menos en su ser efectivo. Un presente entre todos los presentes adquiere un valor excepcional: desplaza a los otros y los despoja de su valor de presentes auténticos. Continuamos siendo aquel que un día se comprometió en este amor adolescente o aquel que un día vivió en un universo paternal. Percepciones nuevas reemplazan las percepciones anteriores, e inclusive emociones nuevas reemplazan las de otra época, pero esta renovación no interesa sino el contenido de nuestra experiencia y no su estructura, el tiempo impersonal prosigue su transcurso, pero el tiempo personal está detenido. Desde luego, esta fijación no se confunde con un recuerdo, e inclusive excluye el recuerdo en tanto que éste planta ante nosotros, como un cuadro, una experiencia vieja, por el contrario, este pasado que sigue siendo nuestro verdadero presente no se aleja de nosotros y se esconde siempre detrás de nuestra mirada, en vez de disponerse ante ella. La experiencia traumática no subsiste a título de representación, bajo el modo de la conciencia objetiva y como un momento con su fecha, sino que le es esencial sobrevivirse como un estilo de ser y con cierto grado de generalidad. Enajeno mi poder constante de darme "mundos" en beneficio de uno de ellos, y por ello mismo este mundo privilegiado pierde su sustancia y termina por no ser más que una *cierta angustia*. Toda represión es, pues, el tránsito de la existencia en primera persona a una especie de escolástica de esta existencia, que vive de una experiencia anterior o más bien del recuerdo de haberla tenido, después del recuerdo de haber tenido este recuerdo, y así indefinidamente, a tal punto que al final no retiene sino la forma típica. Ahora bien, como advenimiento de lo impersonal, la represión es un fenómeno universal, hay que comprender nuestra condición de seres encarnados reduciéndola a la estructura temporal de ser en el mundo. En tanto que tengo "órganos de los sentidos", un "cuerpo", "funciones psíquicas" comparables a los de otros hombres, cada uno de los momentos de mi experiencia deja de ser una totalidad integrada, rigurosamente única, en que los detalles no existirían sino en función del conjunto, y me convierto en un lugar en que se entrecruzan una multitud de "causalidades". En tanto que habito un "mundo

Digitized by Google

físico", en que se dan "estímulos" constantes y situaciones típicas —y no sólo el mundo histórico donde las situaciones nunca son comparables—, mi vida entraña ritmos que no encuentran su *razón* en aquello que he elegido ser, sino su *condición* en el medio trivial que me rodea. De este modo aparece en torno de nuestra existencia personal un margen de existencia *casi* impersonal, que va por decirlo así por su propia cuenta y a la cual encargo mantenerme en la vida — en torno del mundo humano que cada uno de nosotros se ha fabricado, existe un mundo general al cual hay que pertenecer primeramente para poderse encerrar en el medio particular de un amor o de una ambición. De la misma manera que se habla de una represión en sentido restringido cuando mantengo a lo largo del tiempo uno de los mundos momentáneos porque he atravesado y hago de él la forma de toda mi vida — de la misma manera se puede decir que mi organismo, como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un *complejo innato.* No existe como una cosa inerte, sino que esboza también el movimiento de la existencia. Puede inclusive suceder que, en el peligro, mi situación humana borre mi situación biológica, que mi cuerpo se una sin reservas a la acción.[20] Pero estos momentos no pueden ser sino momentos,[21] y la mayor parte del tiempo la existencia personal reprime al organismo sin poder ni pasar más allá, ni renunciar a sí misma — ni reducirlo a ella ni reducirse a él. Cuando estoy agobiado por un duelo y rendido en mi tristeza, ya mis miradas deambulan ante mí, se interesan solapadamente en algún objeto brillante, reinician su existencia autónoma. Después de ese minuto en que queríamos encerrar toda nuestra vida, el tiempo, por lo menos el tiempo impersonal, reinicia su transcurrir, y borra, si no nuestra resolución, por lo menos los sentimientos fervorosos que la sostenían. La existencia personal es intermitente y cuando esta marea se retira, la decisión sólo puede dar a mi vida una significación forzada. La fusión del

20 Así, Saint-Exupéry, por encima de Arras, rodeado de fuego, no siente ya como distinto de sí mismo el cuerpo que hace un momento se le ocultaba: "como si mi vida me estuviera dada segundo a segundo, como si mi vida se me hiciera cada segundo más, más sensible. Vivo. Estoy vivo. Todavía vivo. Estoy siempre vivo. No soy sino una fuente de vida". *Pilote de Guerre,* p. 174.

21 "Pero ciertamente que en el curso de mi vida, cuando nada urgente me domina, cuando mi significación no está en juego, entonces no veo problemas más graves que los de mi cuerpo", A. de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre,* p. 169.

Digitized by Google

alma y del cuerpo en el acto, la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, es hecha a la vez posible y precaria por la estructura temporal de nuestra experiencia. Todo presente capta de momento a momento, a través de su horizonte de pasado inmediato y de futuro próximo, la totalidad del tiempo posible; supera así la dispersión de los instantes, y está en situación de dar su sentido definitivo a nuestro mismo pasado y de reintegrar en la existencia personal hasta ese pasado de todos los pasados que las estereotipias orgánicas nos hacen adivinar en el origen de nuestro ser voluntario. En tal medida, inclusive los reflejos tienen un sentido y el estilo de todo individuo es visible en ellos como el latido del corazón se hace sentir hasta en la superficie del cuerpo. Pero justamente este poder pertenece a todos los presentes, a los antiguos presentes como al nuevo. Inclusive cuando pretendemos comprender mejor nuestro pasado de lo que él mismo se comprendía, puede siempre rechazar nuestro juicio presente y encerrarse en su evidencia autística. Lo hace así, necesariamente, en cuanto lo pienso como un antiguo presente. Todo presente puede pretender fijar nuestra vida, y es ello lo que lo define como presente. En tanto se da como la totalidad del ser y llena un instante de la conciencia, nunca nos desprendemos de él completamente, pero el tiempo nunca se cierra tampoco, de hecho, en él, y sigue siendo como herida por la cual se escapa nuestra fuerza. Con mayor razón el pasado específico que es nuestro cuerpo no puede ser recobrado y reasumido por una vida individual sino debido a que jamás lo ha trascendido, a que lo nutre secretamente y a él dedica una parte de sus fuerzas, a que sigue siendo su presente, como se hace evidente en la enfermedad en que los acontecimientos del cuerpo se convierten en acontecimientos del día. Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también aquello que nos impide centrarla absolutamente y el anonimato de nuestro cuerpo reúne inseparablemente libertad y servidumbre. De este modo, y resumiendo, la ambigüedad del ser en el mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo.

Volveremos más tarde a tratar del tiempo. Por el momento, mostremos únicamente que, a partir de este fenómeno central, las relaciones de lo "psíquico" y de lo "fisiológico" pueden pensarse. Ante todo, ¿por qué los recuerdos que se suscitan en el amputado pueden hacer aparecer el miembro fantasma? El brazo fantasma no es una rememoración, es un cuasi-presente, el mutilado lo siente actualmente replegado sobre su pecho sin

Digitized by Google

ningún índice de pasado. No podemos tampoco suponer que un brazo en imagen, errando a través de la conciencia, se haya venido a posar sobre el muñón: porque entonces no se trataría de un "fantasma", sino de una percepción renaciente. Es menester que el brazo fantasma sea el mismo brazo destrozado por los fragmentos del obús y cuya envoltura visible ha ardido o se ha podrido en alguna parte el que venga a amagar el cuerpo presente sin confundirse con él. El brazo fantasma es, pues, algo así como la experiencia reprimida de un antiguo presente que no se decide a convertirse en pasado. Los recuerdos que se evocan ante el amputado inducen un miembro fantasma, no como una imagen llama a otra imagen en el asociacionismo, sino porque todo recuerdo reabre el tiempo perdido y nos invita a reasumir la situación que evoca. La memoria intelectual, en el sentido de Proust, se contenta con una designación del pasado, con un pasado en idea, y de ahí extrae los "caracteres" o la significación comunicable, más bien que reabrir su estructura, pero al fin y al cabo, no sería memoria si el objeto que construye no se mantuviera todavía por algunos hilos intencionales en el horizonte del pasado vivido y en este pasado mismo tal como lo encontraríamos en nosotros metiéndonos en sus horizontes y reabriendo el tiempo. De igual manera, si la emoción reemplaza al ser en el mundo se comprende muy bien que pueda estar en el origen del miembro fantasma. Estar emocionado es encontrarse comprometido en una situación a la cual no se consigue hacer frente y que no se quiere, sin embargo, alejar. Más bien que aceptar el fracaso o volver sobre sus pasos, el sujeto, en este callejón existencial sin salida, hace volar en pedazos el mundo objetivo que le cierra el camino y se procura por actos mágicos una satisfacción simbólica.[22] La ruina del mundo objetivo, la renuncia a la verdadera acción, la huída hacia el autismo, son condiciones favorables a la ilusión de los amputados en tanto que ésta supone también una obliteración de lo real. Si el recuerdo y la emoción pueden hacer aparecer el miembro fantasma, no es a la manera como una *cogitatio* hace necesaria otra *cogitatio,* o como una condición determina su consecuencia; no es que una causalidad de la idea se superponga aquí a una causalidad fisiológica, sino que una actitud existencial motiva otra, y recuerdo, emoción, miembro fantasma son equivalentes relativamente al ser en el mundo. Pero ¿por qué suprime la sección de los conductores aferentes el miembro fantasma? En la perspectiva del ser en el mundo este hecho significa que las excita-

[22] Cf. J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'émotion.*

Digitized by Google

ciones emanadas del muñón, mantienen el miembro amputado en el circuito de la existencia. Subrayan y conservan su lugar, procuran que no sea aniquilado, que cuente todavía para el organismo, preparan un vacío que la historia del sujeto va a llenar, le permiten realizar el fantasma como los trastornos estructurales permiten al contenido de la psicosis realizar un delirio. Desde nuestro punto de vista, un circuito sensorio-motor es, en el interior de nuestro ser en el mundo global, una corriente de existencia relativamente autónoma. No en el sentido que aporte siempre a nuestro ser total una contribución separable, sino en el sentido de que, bajo ciertas condiciones, es posible poner en evidencia respuestas constantes frente a estímulos asimismo constantes. La cuestión reside, pues, en saber por qué el rechazo de la deficiencia, que es una actitud de conjunto de nuestra existencia, tiene necesidad para realizarse de esta modalidad tan especial que es un circuito sensorio-motor, y por qué nuestro ser en el mundo, que da sentido a todos nuestros reflejos, y que bajo tal relación los funda, se entrega, sin embargo, a ellos y finalmente se funde en ellos. De hecho, lo hemos mostrado en otra parte, los circuitos sensorio-motores se dibujan tanto más claramente cuanto que nos las habemos con existencias más integradas, y el reflejo en estado puro apenas si se encuentra en el hombre, que dispone no sólo de un medio (*Umwelt*), sino también de un mundo (*Welt*).[28] Desde el punto de vista de la existencia, estos dos hechos, que la inducción científica se limita a yuxtaponer, se vinculan interiormente y se comprenden bajo la misma idea. Si el hombre no debe estar encerrado en la ganga del medio sincrético en que el animal vive como en estado de éxtasis, si debe tener conciencia de un mundo como razón común de todos los medios y teatro de todos los comportamientos, es preciso que entre él mismo y aquello que llama su acción se establezca una distancia, es preciso que, como decía Malebranche, los estímulos del exterior no lo toquen sino con "respeto", que toda situación momentánea deje de ser para él la totalidad del ser, toda respuesta particular deje de ocupar todo el campo práctico, que la elaboración de estas respuestas, en vez de prepararse en el centro de su existencia, se haga en la periferia y, finalmente, que las respuestas mismas no exijan cada vez una toma de posición singular y se dibujen de una vez por todas en su generalidad. De este modo, renunciando a una parte de su espontaneidad, comprometiéndose en el mundo por intermedio de órganos estables y de circuitos preestablecidos, el hombre

[28] Cf. *La Structure du Comportement*, p. 55.

Digitized by Google

puede adquirir el espacio mental y práctico que en principio le desprenderá de su medio y se lo hará *ver*. Y a condición de recolocar en el orden de la existencia incluso la toma de conciencia de un mundo objetivo, no encontraremos ya contradicción entre ella y el condicionamiento corporal: es una necesidad interna de la existencia más integrada darse un cuerpo habitual. Lo que nos permite ligar uno con otro, lo "fisiológico" con lo "psíquico", es justamente que, reintegrados a la existencia, ya no se distinguen como el orden del en sí y el orden del para sí y que los dos están orientados hacia un polo intencional o hacia un mundo. Sin duda que las dos historias no se recubren nunca completamente: una es trivial y cíclica, la otra puede ser abierta y singular y sería preciso reservar el término de historia para el segundo orden de fenómenos si la historia fuera una serie de acontecimientos que no sólo tienen un sentido, sino que inclusive se lo dan a sí mismos. Empero a menos de producirse una revolución que rompa las categorías históricas válidas hasta entonces, el sujeto de la historia no crea completamente su papel: frente a situaciones típicas, adopta decisiones típicas; y Nicolás II, que repite hasta las palabras de Luis XVI, desempeña el papel ya escrito de un poder establecido frente a un nuevo poder. Sus decisiones traducen un *a priori* de príncipe amenazado como nuestros reflejos traducen un *a priori* específico. Estas estereotipias no son, por lo demás, una fatalidad y de la misma manera que el vestido, el aspecto, el amor transfiguran las necesidades biológicas en cuya ocasión han nacido, de igual manera en el interior del mundo cultural el *a priori* histórico no es constante sino durante una fase dada y a condición de que el equilibrio de las *fuerzas* deje subsistir las mismas *formas*. De este modo, la historia no es ni una novedad constante, ni una repetición permanente, sino el movimiento *único* que crea formas estables y las rompe. El organismo y sus dialécticas monótonas no son extraños a la historia e inasimilables para ella. El hombre, concretamente tomado, no es un psiquismo unido a un organismo, sino este vaivén de la existencia que en un momento se deja corporizar y en otro va hacia actos personales. Los motivos psicológicos y las ocasiones corporales pueden entrelazarse, porque no hay un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto con relación a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no encuentre cuando menos su germen o su trazado general en las disposiciones fisiológicas. No se trata nunca del encuentro incomprensible de dos causalidades, ni de una colisión entre el orden de las causas y el orden de los fines; sino que, en

Digitized by Google

un revolverse insensible, un proceso orgánico desemboca en un comportamiento humano, un acto instintivo vira y se hace sentimiento, o inversamente, un acto humano cae en sueño y se prosigue distraídamente como reflejo. Entre lo psíquico y lo fisiológico pueden darse relaciones de intercambio que impiden casi siempre definir un trastorno mental como psíquico *o* como somático. El trastorno llamado somático esboza sobre el tema del accidente orgánico comentarios psíquicos, y el trastorno "psíquico" se limita a desarrollar la significación humana del acaecer corporal. Un enfermo siente en su cuerpo una segunda persona implantada. Es hombre en una mitad de su cuerpo, mujer en la otra mitad. ¿Cómo distinguir entre los síntomas las causas fisiológicas y los motivos psicológicos? ¿Cómo asociar simplemente las dos explicaciones y cómo concebir un punto de unión entre los dos determinantes? "En síndromes de esta naturaleza, lo psíquico y lo físico están tan profundamente entrelazados que no se puede ya pensar en completar uno de los dominios funcionales por el otro, y los dos deben ser reasumidos por un tercero... Es menester... pasar de un conocimiento de los hechos psicológicos y fisiológicos a un reconocimiento del fenómeno anímico como proceso vital inherente a nuestra existencia".[24] De este modo, la fisiología moderna da una respuesta muy clara a la pregunta que nos habíamos planteado: el acaecer psicofísico no puede ser ya concebido a la manera de la fisiología cartesiana, como contigüidad de un proceso en sí y de una *cogitatio.* La unión del alma y del cuerpo no está sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. Se lleva a cabo en todo instante en el movimiento de la existencia. Hemos encontrado la existencia en el cuerpo aproximándonos a él por una primera vía de acceso, la de la fisiología. Nos es ahora lícito destacar y precisar este primer resultado interrogando esta vez a la existencia misma, en otras palabras, dirigiéndonos a la psicología.

[24] E. Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt,* pp. 174 *s.*

Digitized by Google

II. LA EXPERIENCIA DEL CUERPO Y LA PSICOLOGÍA CLÁSICA

Cuando la psicología clásica describía el cuerpo propio, le atribuía ya "caracteres" que son incompatibles con su calidad de objeto. Decía, ante todo, que mi cuerpo se distingue de la mesa o de la lámpara porque es constantemente percibido mientras que de ellas puedo apartarme. Se trata, pues, de un objeto que no me abandona nunca. Pero, al ser así, ¿puede ser todavía un objeto? Si el objeto es una estructura invariable, no lo es *a pesar* del cambio de perspectivas sino *en* este cambio o *a través* de él. Las perspectivas siempre nuevas no son, para él, una simple ocasión de manifestar su permanencia, una manera contingente de ofrecerse a nosotros. No es objeto, es decir, ante nosotros, sino porque es observable, es decir, situado en el extremo de nuestros dedos o de nuestras miradas, indivisiblemente transformado y restaurado por cada uno de sus movimientos. De otra manera, sería verdadero como idea y no presente como una cosa. En especial el objeto no es objeto sino en cuanto puede alejarse y en su límite desaparecer de mi campo visual. Su presencia es de tal especie que nunca se da sin una ausencia posible. Ahora bien, la permanencia del cuerpo propio es de un género totalmente diferente: no está en el límite de una exploración indefinida, esquiva la exploración y siempre se me presenta bajo el mismo ángulo. Su permanencia no es permanencia en el mundo, sino una permanencia conmigo. Decir que siempre está cerca de mí, decir que está siempre ahí para mí, quiere decir que nunca está ante mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda en el margen de todas mis percepciones, que está *conmigo*. Es verdad que los objetos exteriores sólo pueden mostrarme una de sus caras ocultándome las demás, pero, por lo menos, puedo elegir el lado que me mostrarán. No pueden aparecerme sino en perspectiva, pero la perspectiva particular que tengo de cada uno de ellos no es el resultado de una necesidad física, es decir, de una necesidad de que puedo siempre echar mano y que no me encarcela: desde mi ventana no se ve sino el campanario de la iglesia, pero esta limitación me promete a la vez que, desde otra parte, se verá la iglesia entera. Es verdad también que, si estuviera prisionero, la iglesia se me reduciría a un campanario truncado. Si no me quitara mi traje, nunca descubriría su forro, y por esto se verá que mis trajes

Digitized by Google

pueden convertirse en algo así como anexos de mi cuerpo. Pero este hecho no prueba que la presencia de mi cuerpo sea comparable a la permanencia de hecho de ciertos objetos, el órgano comparable a un útil siempre disponible. Muestra, por el contrario, que las acciones en las que me comprometo habitualmente se incorporan sus instrumentos y los hacen participar en la estructura originaria del cuerpo propio. En cuanto a éste, es el hábito primordial, aquel que condiciona todos los otros y por el cual se comprenden. Su permanencia cerca de mí, su perspectiva invariable, no son una necesidad de hecho, puesto que la necesidad de hecho las presupone: para que mi ventana me imponga un punto de vista sobre la iglesia, es preciso, ante todo, que mi cuerpo me imponga un punto de vista sobre el mundo y la primera necesidad no puede ser física sino porque la segunda es metafísica, las situaciones de hecho no pueden alcanzarme, sino debido a que primariamente soy de tal naturaleza que hay para mí situaciones de hecho. En otras palabras, observo los objetos exteriores con mi cuerpo, los manejo, los inspecciono, los recorro, pero en cuanto a mi cuerpo, no lo observo en sí mismo: para poder hacerlo sería necesario disponer de un segundo cuerpo que a su vez no sería observable. Cuando digo que mi cuerpo es siempre percibido por mí, estas palabras no deben ser entendidas en un sentido puramente estadístico y debe haber en la presentación del cuerpo propio algo que haga impensable su ausencia o inclusive su variación. ¿En qué consiste? Mi cabeza se ofrece a mi vista por la punta de mi nariz y por el contorno de mis órbitas. Puedo ver mis ojos en un espejo de tres caras, pero son los ojos de alguien que observa, y apenas si puedo sorprender mi mirada viva cuando un espejo en la calle me remite súbitamente su imagen. Mi cuerpo en el espejo no deja de seguir mis intenciones como su sombra, y si la observación consiste en hacer variar el punto de vista manteniendo fijo el objeto, se sustrae a la observación y se da como un simulacro de mi cuerpo táctil, puesto que imita sus iniciativas en vez de responder con un desarrollo libre de las perspectivas. Mi cuerpo visual es objeto en las partes alejadas de mi cabeza, pero a medida que se aproxima a los ojos, se separa de los objetos, forma en medio de ellos un cuasi-espacio al que no tienen acceso, y cuando quiero llenar este vacío echando mano de la imagen del espejo, me remite una vez más al original de mi cuerpo que no está allá, entre las cosas, sino a mi lado, más acá de toda visión. Sucede lo mismo, a pesar de las apariencias, con mi cuerpo táctil, porque si puedo palpar con mi mano izquierda mi

Digitized by Google

mano derecha cuando ésta toca un objeto, la mano derecha objeto no es la misma mano derecha *tocante*: la primera es un conjunto de huesos, de músculos y de carne, concentrada en un punto del espacio, la segunda atraviesa el espacio y se lanza a revelar el objeto exterior en su lugar. En tanto que ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede ser visto ni tocado. A ello se debe que no sea nunca objeto, que nunca esté "completamente constituído",[1] sino que sea aquello por lo cual hay objetos. No es ni tangible ni visible en cuanto que es quien ve y quien toca. El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, que sólo presentaría la particularidad de estar siempre presente. Si es permanente, su permanencia es absoluta y sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos que se eclipsan, a los verdaderos objetos. La presencia y la ausencia de los objetos exteriores no son sino variaciones en el interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre el cual el cuerpo tiene dominio. La permanencia de mi cuerpo no sólo no es un caso particular de la permanencia en el mundo de los objetos exteriores, sino que la segunda únicamente se comprende por la primera; la perspectiva de mi cuerpo no sólo no es un caso particular de la de los objetos, sino que aun la presentación en perspectiva de los objetos sólo se comprende por la resistencia de mi cuerpo a sufrir una variación de perspectiva. Si los objetos sólo me muestran una de sus caras, es debido a que yo mismo estoy en cierto lugar desde el cual los veo y que no puedo ver. Si creo, sin embargo, en sus lados escondidos así como en un mundo que los abarca a todos y que coexiste con ellos, es porque mi cuerpo, siempre presente en mí, y, sin embargo, comprometido en medio de ellos por múltiples relaciones objetivas, los mantiene en coexistencia consigo mismo, y hace latir en todos la pulsación de su duración. La permanencia del cuerpo propio, si hubiera sido analizada por la psicología clásica, podría haberla llevado a definir el cuerpo ya no como objeto del mundo, sino como nuestro medio de comunicación con él, y a definir el mundo no ya como la suma de objetos determinados, sino como el horizonte latente de nuestra experiencia, presente que no cesa, antes de todo pensamiento determinante.

Los otros "caracteres" por los que se definía el cuerpo propio no eran menos interesantes, y por idénticas razones. Mi cuerpo,

[1] Husserl, *Ideen*, t. II (inédito). Debemos a Monseñor Noël y al Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, depositario de todo el *Nachlass*, y en particular a la benevolencia del Rvdo. Padre Van Breda, haber podido consultar cierto número de inéditos.

Digitized by Google

se decía, se caracteriza porque me da "sensaciones dobles": cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene esta singular propiedad de sentir también a su vez. Hemos visto, hace un momento, que nunca las dos manos son a la vez, una en relación con la otra, tocadas y *tocantes*. Cuando aprieto mis dos manos, una contra otra, no se trata de dos sensaciones que experimentaría unidas, como se perciben dos objetos yuxtapuestos, sino de una organización ambigua en que las dos manos pueden alternar en la función de "tocante" y "tocada". Lo que se quería decir al hablar de "sensaciones dobles" era que, en el tránsito de una función a otra, puedo reconocer la mano tocada como idéntica a la que en un momento posterior será tocante —en este paquete de huesos y de músculos que es mi mano derecha para mi mano izquierda, entreveo por un instante la envoltura o la encarnación de esa otra mano derecha, ágil y viva, que lanzo hacia los objetos para explorarlos. El cuerpo se sorprende a sí mismo desde el exterior en trance de ejercitar una función de conocimiento, intenta tocarse tocando, esboza "una especie de reflexión" [2] y esto bastaría para distinguirlo de los objetos, de los cuales puedo decir que "tocan" mi cuerpo, pero sólo cuando está inerte y sin poder sorprenderlo nunca en su función exploradora.

Se decía también que el cuerpo es un objeto afectivo, mientras que las cosas exteriores sólo son representadas. Esto significaba plantear, por tercera vez, el problema del estatuto del cuerpo propio. Porque si digo que me duele el pie, no quiero decir simplemente que es una causa de dolor bajo el mismo título que el clavo que lo lastima, salvo que más próximo; no quiero decir que es el último objeto del mundo exterior después del cual comenzaría un dolor de sentido íntimo, una conciencia de dolor sin lugar, que no se enlazaría con el pie sino por una determinación causal y en el sistema de la experiencia. Lo que quiero decir es que el dolor señala su lugar, que constituye un "espacio doloroso". "Me duele el pie" no significa: "pienso que mi pie es causa de este mal", sino: "el dolor viene de mi pie", o también "mi pie padece". Esto lo enseña muy bien eso que llaman los psicólogos "la voluminosidad primitiva del dolor". Se reconocía, pues, que mi cuerpo no se da a la manera de los objetos del sentido externo y que quizá éstos sólo se esbozan sobre el fondo afectivo que lanza originariamente la conciencia fuera de sí misma.

[2] Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p. 81.

Digitized by Google

Finalmente, cuando los psicólogos pretendían reservar para el cuerpo propio ciertas "sensaciones kinestésicas" que nos darían globalmente sus movimientos, mientras que atribuían los movimientos de los objetos exteriores a una percepción mediata y a la comparación de las posiciones sucesivas, se les podría haber objetado que el movimiento, siendo una relación, no podría ser sentido y exige un recorrido mental, pero esta objeción sólo inutilizaba su lenguaje. Lo que expresaban, mal, a decir verdad, por esto de "sensación kinestésica", era la originalidad de los movimientos que ejecuto con mi cuerpo: estos movimientos anticipan directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial sino para alcanzar el fin propuesto en su lugar, hay algo así como un germen de movimiento que no se realiza, sino secundariamente, en un recorrido objetivo. Muevo los objetos exteriores con ayuda de mi propio cuerpo que los lleva de un lugar a otro. Pero al cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo y de ahí lo transporto a otro lugar; no tengo necesidad de ir en su busca, siempre está conmigo —no tengo necesidad de llevarlo hacia el término del movimiento, puesto que ya lo toca desde un principio y a él se lanza. Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son relaciones mágicas.

Si la descripción del cuerpo propio en la psicología clásica procuraba ya todo lo necesario para distinguirlo de los objetos, ¿por qué los psicólogos no han hecho esta distinción? o ¿por qué, en todo caso, no han deducido de ella ninguna consecuencia filosófica? Esto se debe a que, por una tendencia natural, se colocaban en un pensamiento impersonal al cual la ciencia se remitía, en cuanto creía poder separar en sus observaciones lo que pertenece a la situación del observador y las propiedades del objeto absoluto. Para el sujeto viviente, el cuerpo propio podía muy bien ser diferente de todos los objetos exteriores, pero para el pensamiento no situado del psicólogo, la experiencia del sujeto viviente se convertía, a su vez, en objeto y, lejos de exigir una nueva definición del ser, tomaba su lugar en el ser universal. Se trataba del "psiquismo", que se oponía a lo real, pero al que se seguía tratando como una segunda realidad, como un objeto de la ciencia al que se trataba de someter a leyes. Se postulaba que nuestra experiencia, asumida ya por la física y la biología, se resolvería completamente en un saber objetivo, cuando el sistema de las ciencias estuviera terminado. A partir de entonces, la experiencia del cuerpo se degradaba en "representación" del cuerpo, no se trataba ya de un fenómeno, sino

Digitized by Google

de un hecho psíquico. En la vida tal cual aparece, mi cuerpo visual entraña una gran laguna al nivel de la cabeza, pero la biología estaba ahí para llenar esta laguna, para explicarla por la estructura de los ojos, para enseñarme lo que es en verdad el cuerpo, que tengo una retina, un cerebro como los demás hombres y como los cadáveres que diseco, y que el instrumento del cirujano ponía infaliblemente al desnudo en esta zona indeterminada de mi cabeza, la réplica exacta de los dibujos anatómicos. Capto mi cuerpo como objeto-sujeto, como capaz de "ver" y de "sufrir", pero estas representaciones confusas se contaban entre las curiosidades psicológicas, eran muestras de un pensamiento mágico cuyas leyes estudian la psicología y la sociología, y que hacen entrar, a título de objeto de ciencia, en el sistema del mundo verdadero. El inacabamiento de mi cuerpo, su presentación marginal, su ambigüedad como cuerpo tocante y cuerpo tocado, no podían ser, pues, rasgos de *estructura* del cuerpo mismo, no afectaban su idea, sino que se convertían en los "caracteres distintivos" de los *contenidos* de conciencia que componen nuestra representación del cuerpo: estos contenidos son constantes, afectiva y peregrinamente emparejados en "sensaciones dobles", pero la representación del cuerpo es poco más o menos una representación como las otras y correlativamente el cuerpo un objeto como los otros. Los psicólogos no se percataban de que al tratar así la experiencia del cuerpo, sólo diferían, de acuerdo con la ciencia, resolver un problema inevitable. El inacabamiento de mi percepción era entendido como un inacabamiento *de hecho,* resultado de la organización de mis aparatos sensoriales; la presencia de mi cuerpo como una presencia *de hecho* que resultaba de su acción constante sobre mis receptores nerviosos; finalmente, la unión del alma y del cuerpo, supuesta por estas dos explicaciones, era entendida, siguiendo el pensamiento de Descartes, como una *unión de hecho* cuya posibilidad de principio no tenía que ser establecida, porque el hecho, punto de partida del conocimiento, lo eliminaba en los resultados finales. Ahora bien, el psicólogo podía por un momento, a semejanza de los científicos, mirar su cuerpo por los ojos del otro, y ver el cuerpo del otro, a su vez, como una mecánica sin interior. El aporte de experiencias ajenas borraba la estructura de la suya, y recíprocamente, habiendo perdido contacto consigo mismo, era ciego con relación al comportamiento del otro. Se instalaba, de este modo, en un pensamiento universal que reprimía tanto su experiencia del otro, cuanto su experiencia de sí mismo. Pero como psicólogo estaba comprometido

Digitized by Google

en una tarea que le impedía olvidarse de sí mismo y no podía quedarse en tal punto de inconsciencia. Porque el físico no es el objeto de que habla el físico, ni el químico el objeto del que habla el químico, mientras que, por el contrario, el psicólogo es *él mismo,* por principio, el hecho de que se ocupa. Esta representación del cuerpo, esta experiencia mágica, que abordaba con desprendimiento, era él mismo, la vivía a la vez que la pensaba. Sin duda, como se ha dicho,[3] no le bastaba ser el psiquismo para conocerlo, este saber, como todos los otros, no se adquiere sino por nuestra relación con los demás; no es el ideal de una psicología de la introspección lo que propugnamos, y entre sí mismo y el otro, como entre sí mismo y sí mismo, el psicólogo podía y debía redescubrir una referencia preobjetiva. Puesto que como psiquismo que hablaba del psiquismo, *era* lo que *hablaba.* Esta historia del psiquismo que desenvolvía el psicólogo en la actitud objetiva, tenía ya sus resultados poseídos de antemano, o más bien, era en su existencia ese resultado contraído y su recuerdo latente. La unión del alma y del cuerpo no se había realizado de una vez por todas y en un mundo lejano, sino que renacía en todo momento, por debajo del pensamiento del psicólogo y no como un fenómeno que se repite y que sorprende siempre al psiquismo, sino como una necesidad que el psicólogo sabía que estaba en su ser mismo, a la vez que la comprobaba por el conocimiento. La génesis de la percepción desde los "datos sensibles" hasta el "mundo" se renovaba en todo acto de percepción, pues de lo contrario los datos sensibles habrían perdido el sentido que debían a esta evolución. El "psiquismo" no era, pues, un objeto como los otros: todo lo que se iba a decir de él, ya lo había hecho antes de que se dijera, el ser del psicólogo sabía más que él sobre sí mismo, nada de lo que le advenía o le debería advenir, al decir de la ciencia, le era ajeno por completo. Al aplicar, pues, al psiquismo la idea de hecho, ésta sufría una transformación. El psiquismo de hecho, con sus "particularidades", no era ya un acaecer en el tiempo objetivo y en el mundo exterior, sino un acaecer que tocábamos por el interior, cuyo cumplimiento éramos, lo mismo que su surgimiento que recogía en sí, constantemente, su pasado, su cuerpo y su mundo. Antes de ser un hecho objetivo, la unión del alma y del cuerpo tenía que ser una posibilidad de la conciencia misma, y se planteaba el problema de saber qué debe ser el sujeto percipiente, si debe poder experimentar un cuerpo como suyo. En este caso, no se trataba de un hecho sufrido, sino de un hecho

[3] P. Guillaume, *L'Objectivité en Psychologie.*

Digitized by Google

asumido. Ser una conciencia, o más bien, *ser una experiencia,* significa comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos, en vez de estar al lado de ellos. Ocuparse de la psicología quiere decir topar, por debajo del pensamiento objetivo que se mueve entre cosas ya hechas, con una primera apertura a las cosas sin la cual no habría conocimiento objetivo. El psicólogo no podía dejar de descubrirse como experiencia, es decir, como presencia sin distancia con relación al pasado, al mundo, al cuerpo y al otro en el momento mismo en que quería apercibirse como objeto entre los objetos. Volvamos, pues, a los "caracteres" del cuerpo propio y reanudemos su estudio en el punto en que lo habíamos dejado. Al hacerlo así, redibujaremos el progreso de la psicología moderna y efectuaremos con ella la vuelta a la experiencia.

Digitized by Google

III. LA ESPACIALIDAD DEL CUERPO PROPIO Y LA MOTRICIDAD

Describamos, ante todo, la espacialidad del cuerpo propio. Si pongo mi brazo sobre la mesa, nunca me ocurrirá decir que está *al lado* del cenicero, como el cenicero está al lado del teléfono. El contorno de mi cuerpo es una frontera que las relaciones ordinarias de espacio no franquean. Y ello es debido a que sus partes se relacionan unas con otras de una manera original: no están desplegadas unas al lado de otras, sino envueltas unas en otras. Mi mano, por ejemplo, no es una colección de puntos. En casos de aloquiria,[1] en que el sujeto siente en su mano derecha los estímulos que se aplican a su mano izquierda, resulta imposible suponer que cada una de las estimulaciones cambia por su cuenta de valor espacial,[2] y que los diferentes puntos de la mano izquierda se transportan a la derecha en cuanto pertenecen a un órgano total, a una mano sin partes que, de golpe, ha sido desplazada. Forman, pues, un sistema y el espacio de mi mano no es un mosaico de valores espaciales. De igual manera, mi cuerpo entero no es para mí un amontonamiento de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como una posesión indivisa y conozco la posición de cada uno de mis miembros por un *esquema corporal* en que todos están envueltos. Pero la idea de esquema corporal es ambigua como todas las que aparecen en los confines de la ciencia. No podrían ser desarrolladas por entero sino mediante una reforma de los métodos; se las emplea, pues, por lo pronto, en un sentido que no es su sentido pleno, y su desarrollo inmanente hace estallar los viejos métodos. Se entendía, primero, por "esquema corporal" un *resumen* de nuestra experiencia corporal, capaz de dar un comentario y una significación a la interoceptividad y a la propioceptividad del momento. Debería procurarme una noticia del cambio de posición de las partes de mi cuerpo en todo movimiento de una de ellas, la posición de todo estímulo local en el conjunto del cuerpo, el balance de los movimientos llevados a cabo por un gesto complejo, y finalmente, una traducción constante en lenguaje visual de las impresiones kinestésicas y arti-

1 Cf., por ejemplo, Head, *On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease.*

2 Id., *ibid.* Hemos discutido la noción de signo local en *La Structure du Comportement,* pp. 102 *ss.*

Digitized by Google

culares del momento. Al hablar de esquema corporal, se creía introducir sólo un nombre cómodo para designar una gran cantidad de asociaciones de imágenes, y se pretendía sólo decir que estas asociaciones estaban fundadas firmemente y listas constantemente a entrar en juego. El esquema corporal se manifestaba poco a poco en el curso de la infancia y a medida que los contenidos táctiles kinestésicos y articulares se asociaban entre sí o con contenidos visuales evocándolos más fácilmente.[3] Su representación fisiológica no podía ser más que un centro de imágenes en el sentido clásico. Sin embargo, en el empleo que hacen de él los psicólogos, se ve muy bien que el esquema corporal rebasa esta definición asociacionista. Por ejemplo, para que el esquema corporal nos haga comprender mejor la aloquiria, no basta con que toda sensación de la mano izquierda venga a posarse y a situarse entre las imágenes genéricas de todas las partes del cuerpo que se asociarían para formar en torno de ella algo así como un *dibujo* del cuerpo en reproducción; sino que es preciso que estas asociaciones se regulen en todo momento por una ley única, que la espacialidad del cuerpo descienda del todo a las partes, que la mano izquierda y su posición esté implicada en un *dibujo* global del cuerpo y tenga ahí su origen, de tal manera que pueda, de golpe, no sólo superponerse a la mano derecha o abatirse sobre ella, sino convertirse en la mano derecha. Cuando se quiere[4] explicar el fenómeno del miembro fantasma vinculándolo con el esquema corporal del sujeto, no se añade nada a las explicaciones clásicas por medio de huellas cerebrales y sensaciones renacientes, sino en el caso de que el esquema corporal, en vez de ser el residuo de la cenestesia habitual, se convierta en su ley de constitución. Si se ha sentido la necesidad de introducir esta nueva palabra, fue debido a que se quería expresar que la unidad espacial y temporal, la unidad intrasensorial o la unidad sensorio-motriz del cuerpo es, por decirlo así, de derecho; que no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia, sino que los precede de cierta manera, y hace justamente posible su asociación. Así se va hacia una segunda definición del esquema corporal: no

[3] Cf., por ejemplo, Head, *Sensory disturbances from cerebral lesion*, p. 189; Pick, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, e igualmente Schilder, *Das Körperschema*, aunque Schilder admite que "tal complejo no es equivalente a la suma de sus partes, sino un todo nuevo en relación con ellas".

[4] Como por ejemplo Lhermitte, *L'Image de notre corps*.

Digitized by Google

será ya el simple resultado de asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino una toma de conciencia global de mi postura en el mundo intrasensorial, una "forma" en el sentido de la *Gestaltpsychologie*.[5] Pero esta segunda definición hállase también superada por los análisis de los psicólogos. No basta con decir que mi cuerpo es una forma, esto es, un fenómeno en el cual el todo es anterior a las partes. ¿Cómo es posible tal fenómeno? Una forma, comparada con el mosaico del cuerpo físico-químico o con el de la "cenestesia" es un tipo nuevo de existencia. Si el miembro paralizado en el anosognósico no figura ya en el esquema corporal del sujeto, es porque el esquema corporal no es ni la pura copia, ni siquiera la conciencia global de las partes existentes del cuerpo, y más bien se las integra activamente en razón de su valor para los proyectos del organismo. Los psicólogos dicen a menudo que el esquema córporal es *dinámico*.[6] Reducido a su sentido preciso, este término sólo quiere decir que mi cuerpo se me aparece como postura en vista de una cierta tarea actual o posible. Y en efecto, su espacialidad no es como la de los objetos exteriores, o como la de las "sensaciones espaciales" una *espacialidad de posición,* sino una *espacialidad de situación.* Si estoy de pie ante mi escritorio, y apoyo en él mis dos manos, sólo mis manos están acentuadas y mi cuerpo va tras ellas como la cola de un cometa. Esto no quiere decir que ignore el emplazamiento de mis espaldas o de mis riñones, pero sí que no está sino envuelto en el de mis manos y toda mi postura se lee, por decirlo así, en el apoyo que tienen en la mesa. Si estoy de pie y tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no está determinada discursivamente por el ángulo que forma con mi antebrazo, mi antebrazo con el brazo, mi brazo con el tronco, mi tronco, finalmente, con el suelo. Sé dónde está mi pipa por un saber absoluto, y *por ello* sé dónde está mi mano y dónde está mi cuerpo, como el primitivo en el desierto se orienta en todo momento sin tener que recordar y sumar las distancias recorridas y los ángulos de deriva, desde el principio. La palabra "aquí", aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada en relación con otras posiciones o en relación con coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coor-

[5] Konrad, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision,* pp. 365 y 367, Bürger-Prinz y Kaila definen el esquema corporal como "un saber del cuerpo propio a la manera de un término de conjunto, y relación mutua de sus miembros y de sus partes", *ibid.,* p. 365.

[6] Cf., por ejemplo, Konrad, *ob. cit.*

Digitized by Google

denadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas. El espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes, en vez de desplegarlas, porque es la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo, el fondo de sueño o la reserva vaga de poder sobre los cuales se destacan el gesto y su objetivo,[7] la zona de no-ser *ante* la cual pueden aparecer seres determinados, figuras y puntos. En último análisis, si mi cuerpo puede ser una "forma" y si puede tener ante sí figuras privilegiadas sobre fondos indiferentes, se debe a que está polarizado por sus tareas, que *existe hacia* ellas, a que se recoge sobre sí mismo para alcanzar su propósito, y el "esquema corporal" es, al fin de cuentas, una manera de expresar que mi cuerpo es en el mundo.[8] En lo que se refiere a la espacialidad, lo único que nos interesa por el momento, hemos de decir que el cuerpo propio es el tercer término, siempre sobreentendido, de la estructura figura y fondo, y que toda figura se esboza sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corporal. Hay, pues, que rechazar como abstracto todo análisis del espacio corporal que no tome en cuenta sino las figuras y los puntos, puesto que las figuras y los puntos no pueden, ni ser concebidos, ni ser sin los horizontes.

Se replicará, quizá, que la estructura figura y fondo, o la estructura punto-horizonte, presuponen la idea de espacio objetivo, y que, para experimentar un gesto de la mano, como figura *sobre* el fondo masivo del cuerpo, hay que enlazar la mano y el resto del cuerpo por una relación de espacialidad objetiva, y que, así, la estructura figura y fondo se convierte en uno de los contenidos contingentes de la forma universal que es el espacio. Pero ¿qué sentido podría tener la palabra "sobre" para un sujeto que no estuviera situado por su cuerpo frente al mundo? Entraña la distinción de lo alto y de lo bajo, es decir, un "espacio orientado".[9] Cuando digo que un objeto está *sobre* una mesa, me coloco siempre con el pensamiento en la mesa o en el objeto y le aplico una categoría que, en principio, conviene a la relación de mi cuerpo y de los objetos exteriores. Despojado de esta añadidura antropológica, la palabra

[7] Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, p. 395.

[8] Ya hemos visto (cf. *supra*, pp. 88 *s.*) que el miembro fantasma, que es una modalidad del esquema corporal, se entiende por el movimiento general del ser en el mundo.

[9] Cf. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen.*

Digitized by Google

sobre ya no se distingue de la palabra "bajo" o de la expresión "al lado de". Aun si la forma universal espacio es aquello sin lo cual no podría haber para nosotros espacio corporal, no es aquello por lo cual lo hay. Inclusive si la forma no es el *medio en el cual,* sino el medio *por el cual* se pone el contenido, no es ella el medio suficiente de esta posición en lo que concierne al espacio corporal, y en tal medida, el contenido corporal sigue siendo en relación con ella algo opaco, accidental e ininteligible. La única solución consistiría en admitir que la espacialidad del cuerpo no tiene ningún sentido peculiar y distinto de la espacialidad objetiva, lo que haría desaparecer el contenido como fenómeno, y con ello el problema de su relación con la forma. Pero ¿podemos fingir que no tienen ningún sentido peculiar palabras como "sobre" "bajo", "al lado de", en relación con las dimensiones del espacio orientado? Aun si el análisis encontrara de nuevo, en todas estas relaciones, la relación universal de exterioridad; la evidencia de lo alto y de lo bajo, de la derecha y de la izquierda para quien habita el espacio, nos impediría tratar como un absurdo todas estas distinciones, y nos invitaría a buscar más allá del sentido explícito de estas definiciones el sentido latente de las experiencias. Las relaciones entre los dos espacios serían, pues, las siguientes: desde el momento en que quiero tematizar el espacio corporal o desarrollar su sentido, no encuentro en él más que el espacio inteligible. Pero, a la vez, este espacio inteligible no está despegado del espacio orientado, no es sino su explicitación, y, separado de esta raíz, carece absolutamente de sentido a tal punto que el espacio homogéneo no puede expresar el sentido del espacio orientado, sino porque lo ha recibido de él. Si el contenido puede verdaderamente subsumirse bajo la forma, y presentarse como el contenido *de* esta forma, esto se debe a que la forma sólo es accesible a través suyo. El espacio corporal no puede realmente convertirse en un fragmento del espacio objetivo, sino bajo la condición de que en su singularidad de espacio corporal contenga ya el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal. Es esto lo que hemos intentado expresar al decir que la estructura punto-horizonte es el fundamento del espacio. El horizonte o el fondo no se extenderían más allá de la figura o de su contorno, si no pertenecieran al mismo género de ser que ella y no pudieran ser convertidos en puntos por un movimiento de la mirada. Pero la estructura punto-horizonte no puede enseñarme lo que es un punto, sino preparando de antemano la zona

Digitized by Google

de corporeidad en que será visto y en torno a él los horizontes indeterminados que son la contrapartida de esta visión. La multiplicidad de los puntos o de los "aquí" no puede, por principio, constituirse sino por un encadenamiento de experiencia en que cada vez uno solo de ellos está dado como objeto y se hace ella misma en el corazón de este espacio. Y, finalmente, lejos de que mi cuerpo sea para mí sólo un fragmento de espacio, no podría haber para mí espacio, si no tuviera cuerpo.

Si el espacio corporal y el espacio exterior forman un sistema práctico, siendo el primero el fondo sobre el cual puede destacarse, o el vacío ante el cual puede *aparecer* el objeto como propósito de nuestra acción, entonces es evidente que por la acción se realiza la espacialidad del cuerpo y el análisis del movimiento propio debe permitirnos comprenderla mejor. Considerando el cuerpo en movimiento, se ve cómo es que habita el espacio (y, por lo demás, el tiempo), puesto que el movimiento no se contenta con sufrir el espacio y el tiempo, sino que los asume activamente, los rescata en su significación original que se desdibuja en la trivialidad de las situaciones adquiridas. Quisiéramos analizar de cerca un ejemplo de motricidad enferma que pone en claro las relaciones fundamentales del cuerpo y del espacio.

Un enfermo,[10] que padeciera lo que la psiquiatría tradicional clasifica como cegueras psíquicas, es incapaz, cerrados los ojos, de ejecutar movimientos "abstractos", es decir, movimientos que no se enderezan a ninguna situación efectiva, tales como los de mover bajo mandato los brazos o las piernas, extender o flexionar un dedo. Tampoco puede describir la posición de su cuerpo o ni siquiera de su cabeza, ni los movimientos pasivos de sus miembros. Finalmente, cuando se le toca la cabeza, el brazo o la pierna, no puede decir qué punto de su cuerpo ha sido tocado; no distingue dos puntos de contacto en su piel, ni siquiera si hay una distancia de 80 milímetros entre ellos; no reconoce ni la magnitud, ni la forma de los objetos que se aplican a su cuerpo. No puede realizar los movimientos abstractos sino permitiéndole mirar el miembro que está encargado de ejecutarlos, o ejecutar con todo su cuerpo movimientos preparatorios. La localización de los estímulos y el reconocimiento de los objetos táctiles se hacen posibles, a su vez, también con la ayuda de movimientos preparatorios. El enfermo ejecuta, aun con los ojos

10 Gelb y Goldstein, *Ueber den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögen auf das taktile Erkennen. —Psychologische Analyse hirnpathologischer Fälle*, cap. II, pp. 157-250.

Digitized by Google

cerrados, con una rapidez y una seguridad extraordinarias, los movimientos necesarios a la vida, con tal de que le sean habituales: saca el pañuelo de su bolsa y se suena, saca un cerillo de la caja y enciende una vela. Su oficio es fabricar portafolios y el rendimiento de su trabajo alcanza a tres cuartos del rendimiento de un obrero normal. Puede también,[11] sin ningún movimiento preparatorio, ejecutar estos movimientos "concretos" bajo mandato. En este enfermo, lo mismo que en los cerebelosos, se comprueba[12] una disociación del acto de señalar y de las reacciones de tomar y agarrar: el mismo sujeto que es incapaz de señalar con el dedo, bajo mandato, una parte de su cuerpo, lleva rápidamente la mano hacia el punto en que un mosquito lo pica. Hay, pues, un privilegio de los movimientos concretos y de los movimientos de captura, cuya razón debemos buscar.

Miremos más de cerca. Un enfermo al que se le pide señalar con el dedo una parte de su cuerpo, por ejemplo, su nariz, sólo atina si se le permite agarrarla. Si se le ordena interrumpir el movimiento antes de alcanzar su fin, o si no puede tocar su nariz sino con ayuda de una reglita de madera, el movimiento se hace imposible.[13] Hay, pues, que admitir que "tomar" o "tocar" es, para el cuerpo, otra cosa que "señalar". Desde un principio, el movimiento de asir está mágicamente en su término, no se inicia sino anticipando su fin, puesto que la prohibición de cogerlo basta para inhibirlo. Y hay que admitir que un punto de mi cuerpo puede estarme presente como punto a asir sin estarme dado en esta toma anticipada como punto a señalar. Pero ¿cómo es esto posible? Si sé dónde está mi nariz cuando se trata de agarrarla, ¿cómo es que no sé dónde está mi nariz cuando se trata de señalarla? Es porque saber de un lugar se entiende de muchas maneras. La psicología clásica no dispone de ningún concepto para expresar estas variedades de la conciencia de lugar, porque la conciencia de lugar es siempre, para ella, conciencia posicional, representación, *Vor-stellung*, y bajo este título, nos procura el lugar como determinación del mundo objetivo, y tal representación es o no es, pero si es, nos entrega su ob-

11 Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*. Este segundo trabajo utiliza observaciones hechas sobre el mismo enfermo, Schneider, dos años después de las que se recogieron en el trabajo citado en la nota anterior.

12 Goldstein, *Zeigen und Greifen*, pp. 453-466.

13 Id., *ibid*. Se trata de un cerebeloso.

Digitized by Google

jeto sin ninguna ambigüedad y como un término identificable a través de todas sus apariciones. Tenemos aquí, sin embargo, necesidad de forjar los conceptos para expresar que el espacio corporal me puede ser dado en una intención de captura sin serme dado en una intención de conocimiento. El enfermo tiene conciencia del espacio corporal como de la ganga de su acción habitual, pero no como medio objetivo, su cuerpo está a su disposición como medio de inserción en un ambiente familiar, pero no como medio de expresión de un pensamiento espacial gratuito y libre. Cuando se le ordena ejecutar un movimiento concreto, repite primero la orden con un acento interrogativo, después su cuerpo se instala en la posición de conjunto que es exigida por la tarea, y finalmente, ejecuta el movimiento. Se observa que todo el cuerpo colabora en ello, y que el enfermo no lo reduce nunca, como haría un sujeto normal, a los movimientos estrictamente indispensables. Con el saludo militar se presentan otras manifestaciones exteriores de respeto. Con el gesto de la mano derecha que finge peinar los cabellos, se presenta el de la mano izquierda que sostiene el espejo, con el gesto de la mano derecha que clava un clavo se presenta el de la mano izquierda que sostiene el clavo. Y es que la orden es tomada en serio y el enfermo no atina con los movimientos concretos bajo mandato, sino a condición de colocarse mentalmente en la situación efectiva a la cual corresponden. El sujeto normal, cuando ejecuta bajo mandato el saludo militar, no ve en ello sino una situación de artificio, reduce, pues, el movimiento a sus elementos más significativos y no se pone por entero.[14] Juega con su propio cuerpo, se divierte en pasar por soldado, se "irrealiza" en su papel de soldado,[15] como el comediante desliza su cuerpo real en el "gran fantasma" del personaje que tiene que representar.[16] El hombre normal y el actor no toman como reales las situaciones imaginarias, sino a la inversa, desprenden su cuerpo real de la situación vital para hacerlo respirar, hablar y, si es necesario, hasta llorar en lo imaginario. Es lo que nuestro enfermo no puede hacer. En la vida, dice, "experimento los movimientos como un resultado de la situación, del desarrollo de los acontecimientos mismos; yo y mis movimientos no somos, por decirlo así, sino un eslabón en el desenvolvimiento del conjunto y apenas si tengo conciencia de la iniciativa voluntaria... Todo va por sí mismo". De

14 Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, p. 175.
15 J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 243.
16 Diderot, *Paradoxe sur le Comédien*.

Digitized by Google

igual manera, para ejecutar un movimiento ordenado, se coloca "en la situación afectiva de conjunto, y de ella surge el movimiento, como en la vida".[17] Si se le interrumpe su acción y se le recuerda que se encuentra en una situación de experiencia, toda su destreza se desvanece. Para empezar se hace imposible la iniciación cinética, el enfermo debe, ante todo, "encontrar" su brazo, "encontrar" el gesto exigido por medio de movimientos preparatorios, el gesto mismo pierde el carácter melódico que ofrece en la vida usual y se convierte visiblemente en una suma de movimientos parciales enchufados laboriosamente uno con otro. Puedo, pues, instalarme por medio de mi cuerpo como facultad de cierto número de acciones familiares, en mi ambiente, como conjunto de *manipulanda,* sin aludir a mi cuerpo, ni a mi ambiente, como a objetos en sentido kantiano, es decir, como sistemas de cualidades enlazadas por una ley inteligible, como entidades transparentes, libres de toda adherencia local o temporal y listas para la denominación o por lo menos para un gesto de designación. Mi brazo figura como soporte de estos actos que conozco muy bien, mi cuerpo como facultad de acción determinada cuyo campo o alcance sé de antemano, tengo mi ambiente como conjunto de puntos de aplicación posibles de esta facultad —y, por otra parte, está mi brazo como máquina de músculos y de huesos, como aparato de flexiones y extensiones, como objeto articulado; y el mundo como puro espectáculo con el cual no me uno, sino que lo contemplo y lo señalo con el dedo. En lo que se refiere al espacio corporal, acabamos de ver que hay un saber del lugar que se reduce a una especie de coexistencia con él y que no es una pura nada, aunque no podamos traducirlo por una descripción o ni siquiera por el señalamiento mudo de un gesto. El enfermo picado por el mosquito no tiene que buscar el punto picado y lo encuentra inmediatamente, porque no se trata para él de situarlo en relación con ejes de coordenadas en el espacio objetivo, sino de alcanzar con su mano fenoménica un cierto lugar doloroso de su cuerpo fenoménico, y entre su mano como facultad de rascar y el punto picado como punto a rascar se establece una referencia viva en el sistema natural del cuerpo propio. La operación tiene lugar en el orden de lo fenoménico, no transcurre en el mundo objetivo, y únicamente el espectador, que transfiere al sujeto del movimiento su representación objetiva del cuerpo vivo, puede creer que la picadura es percibida, que la mano se mueve en el espacio objetivo y, en consecuen-

[17] Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit,* pp. 175 *s.*

Digitized by Google

cia, extrañarse de que el mismo sujeto fracase sus experiencias de designación. De igual modo, el sujeto colocado ante sus tijeras, su aguja y sus tareas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos, porque no son objetos a encontrar en el espacio objetivo, huesos, músculos y nervios, sino facultades ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, objetivo central de los "hilos intencionales" que lo ligan a los objetos dados. No movemos nuestro cuerpo objetivo, sino nuestro cuerpo fenoménico, y esto sin misterio, puesto que es nuestro cuerpo el que, como facultad de tales o cuales regiones del mundo, se enderezaba ya hacia los objetos para captarlos y los percibía.[18] De igual manera, el enfermo no tiene que buscar por los movimientos concretos una escena y un espacio en que desplegarlos, este espacio le es dado también, es el mundo actual, el pedazo de cuero "que hay que cortar", el dobladillo "que hay que coser". El banco, las tijeras, los pedazos de cuero, se ofrecen al sujeto como polos de acción, definen, combinando sus valores, una determinada situación, una situación abierta, que exige cierto tipo de resolución, determinado trabajo. El cuerpo no es, pues, sino un elemento en el sistema del sujeto y de su mundo, y la tarea obtiene de él los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenoménicas que se desempeñan en mi campo visual obtienen de mí, sin cálculo, las reacciones motrices que instaurarán entre ellas el mejor equilibrio, o como las costumbres en nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, obtienen inmediatamente de nosotros las palabras, las actitudes y el tono que convienen, y no porque intentáramos esconder nuestros pensamientos o burlarnos, sino porque somos literalmente lo que los demás piensan de nosotros y lo que es nuestro mundo. En el movimiento concreto, el enfermo no tiene conciencia tética del estímulo, ni conciencia tética de la reacción. Sencillamente es su cuerpo y su cuerpo es la facultad de un determinado mundo.

18 El problema no consiste en saber cómo obra el alma sobre el cuerpo objetivo, puesto que no actúa sobre él, sino sobre el cuerpo fenoménico. Desde este punto de vista, el problema se desplaza. Ahora consiste en saber por qué hay dos perspectivas sobre mí y sobre mi cuerpo: mi cuerpo para mí, y mi cuerpo para el otro, y cómo estos dos sistemas son composibles. No basta con decir que el cuerpo objetivo pertenece al "para-el-otro", mi cuerpo fenoménico al "para-mí", y no puede rechazarse el planteamiento del problema de sus relaciones, puesto que el "para-mí" y el "para-el-otro" coexisten en un mismo mundo, como lo atestigua mi percepción de un otro que me reduce de inmediato a la condición de objeto para él.

Digitized by Google

¿Qué ocurre cuando, por el contrario, fracasan las experiencias del enfermo? Si se toca una parte de su cuerpo y se le pide localizar el punto de contacto, empieza moviendo todo su cuerpo para reducir la localización, después la precisa moviendo el miembro interesado y la termina con temblores de la piel en la vecindad del punto tocado.[19] Si se coloca el brazo del sujeto en extensión horizontal, no puede describir su posición, sino después de una serie de movimientos pendulares que le procuran la situación del brazo en relación con el tronco, la del antebrazo en relación con el brazo, y la del tronco en relación con la vertical. En el caso de un movimiento pasivo, el sujeto siente que hay movimiento sin atinar a decir qué clase de movimiento y en qué dirección. Una vez más tiene que recurrir a movimientos activos. El enfermo deduce su posición de reposo de la presión del colchón en su espalda, su posición erguida, de la presión del suelo en sus pies.[20] Si se ponen sobre su mano las dos puntas de un compás, no las distingue sino bajo la condición de poder balancear la mano y poner en contacto con la piel primero una punta y luego la otra. Si se dibujan letras o números en su mano, no los identifica sino bajo la condición de mover él mismo su mano, y no es el movimientos de la punta en su mano lo que percibe, sino inversamente, el movimiento de su mano en relación con la punta; lo cual se prueba dibujando en su mano izquierda letras normales, que no reconoce nunca, y después la imagen en espejo de las mismas letras, que capta de inmediato. El simple contacto de un rectángulo o de un óvalo de papel no da lugar a ningún reconocimiento, el sujeto, por el contrario, reconoce las figuras si se le permite efectuar movimientos de exploración, de los que se sirve para "deletrearlas", para acotar sus "caracteres" y para deducir el objeto.[21] ¿Cómo coordinar esta serie de hechos, y cómo captar a través de ellos la función que existe en el hombre normal y que está ausente en el enfermo? No se trataría de transferir simplemente al normal lo que falta en el enfermo, y que intenta encontrar. La enfermedad, como la infancia y como el estado del "primitivo", es una forma cabal de existencia

19 Goldstein, *Ueber den Einfluss,* pp. 167-206.

20 Id., *ibid.,* pp. 206-213.

21 Por ejemplo, el sujeto desliza varias veces sus dedos sobre un ángulo: "los dedos, dice, van derecho, después se detienen, después van en otra dirección; es un ángulo, esto debe ser un ángulo recto". —"Dos, tres, cuatro ángulos, todos los lados tienen dos centímetros, en consecuencia son iguales, todos los ángulos son rectos... Es un dado." Id., *ibid.,* p. 195; cf. pp. 187-206.

Digitized by Google

y los procedimientos que emplea para reemplazar las funciones normales destruídas son, también, fenómenos patológicos. No se puede deducir lo normal de lo patológico, las deficiencias de las suplencias, por un simple cambio de signo. Hay que comprender las suplencias como suplencias, como alusiones a una función fundamental que se esfuerzan por reemplazar y de la que no nos dan la imagen directa. El verdadero método inductivo no es el "método de las diferencias", sino que consiste en leer correctamente los fenómenos, apresar su sentido, es decir, tratarlos como modalidades y variaciones del ser total del sujeto. Comprobamos que el enfermo, al ser interrogado acerca de la posición de sus miembros o la de un estímulo táctil, trata, por medio de movimientos preparatorios, de hacer de su cuerpo un objeto de percepción actual; interrogado sobre la forma de un objeto en contacto con su cuerpo, busca trazarlo por sí mismo siguiendo el contorno del objeto. Nada sería más engañoso que suponer en el normal las mismas operaciones, sólo que resumidas por el hábito. El enfermo no busca estas percepciones explícitas, sino para suplir a una cierta presencia del cuerpo y del objeto, que es dada en el normal y que nos queda por reconstruir. Sin duda, también en el normal la percepción del cuerpo, y de los objetos en contacto con el cuerpo, es confusa en estado de inmovilidad.[22] Sin embargo, el normal distingue siempre, sin moverse, un estímulo aplicado en su cabeza y un estímulo aplicado a su cuerpo. ¿Tendremos que suponer[23] que la excitación exteroceptiva o propioceptiva ha despertado en él "residuos kinestésicos" que toman el lugar de los movimientos efectivos? Pero, ¿cómo despertarían los datos táctiles "residuos kinestésicos" determinados si estos datos no entrañaran algún carácter capaz de hacerlos operar en este sentido, si no tuvieran en sí mismos una significación espacial precisa o confusa? [24] Diremos, pues, por lo menos, que el sujeto normal tiene de inmediato "agarraderas" [25] sobre su cuerpo. No sólo dispone de su cuerpo, como implicado en un medio concreto, no sólo está en situación con respecto a tareas determinadas de un oficio, no sólo está abierto a situaciones reales, sino que tiene, además, su cuerpo como correlato de puros estímulos desprovistos de significación práctica, está abierto a significaciones verbales y ficticias que puede elegirse, o

22 Goldstein, *Ueber den Einfluss*, pp. 206-213.

23 Como lo hace Goldstein, *ibid.*, pp. 167-206.

24 Cf. *supra*, la discusión general acerca de la "asociación de las ideas", pp. 19 *ss.*

25 Tomamos este término del lenguaje del enfermo Schneider: "me harían falta, dice, *Anhaltspunkte*".

Digitized by Google

que un experimentador puede proponerle. Su cuerpo no le es dado por el tacto, como una cuadrícula geométrica sobre la que todo estímulo vendría a ocupar una posición explícita, y la enfermedad de Schneider consiste, precisamente, en tener necesidad, para saber dónde se le toca, de hacer pasar la parte tocada de su cuerpo a condición de figura. Toda estimulación corporal en el normal despierta, en vez de un movimiento actual, una especie de "movimiento virtual", la parte del cuerdo interrogada sale del anonimato, se anuncia por una tensión particular, y por una determinada facultad de acción, en el cuadro del dispositivo anatómico. El cuerpo del sujeto normal no sólo es movilizable por situaciones reales que lo atraen hacia ellas, sino que se puede apartar del mundo, aplicar su actividad a estímulos que se inscriben sobre sus superficies sensoriales, ser dócil a las experiencias y, más en general, colocarse en lo virtual. Justamente porque está encerrado en lo actual, el tacto patológico tiene necesidad de movimientos peculiares para localizar los estímulos, y por la misma razón el enfermo reemplaza el reconocimiento y la percepción táctiles por el desciframiento laborioso de los estímulos y por la deducción de los objetos. Para que una llave, por ejemplo, aparezca como llave en mi experiencia táctil, es menester una especie de amplitud del tacto, un campo táctil en que las impresiones locales puedan integrarse en una configuración, del mismo modo que las notas no son sino los puntos de tránsito de la melodía; y la misma viscosidad de los datos táctiles que encadena el cuerpo a situaciones efectivas, reduce el objeto a una suma de "caracteres" sucesivos, la percepción a una indicación abstracta, el reconocimiento a una síntesis racional, a una conjetura probable, y despoja al objeto de su presencia carnal y de su facticidad. A diferencia del normal, en que todo acaecer motor o táctil hace que se levante en la conciencia una gavilla de intenciones, que van desde el cuerpo como centro de acción virtual hacia el cuerpo mismo o hacia el objeto; en el enfermo, por el contrario, la impresión táctil es opaca y se encierra en sí misma. Puede atraer hacia sí la mano en un movimiento de captura, pero no se dispone por delante de ella como algo que se pueda señalar. El normal *cuenta con* lo posible, que de este modo adquiere, sin dejar su condición de posible, una especie de actualidad; en el enfermo, por el contrario, el campo de lo actual se limita a aquello que realmente se encuentra en un contacto efectivo o se enlaza a estos datos por una deducción explícita.

Digitized by Google

El análisis del "movimiento abstracto" en los enfermos hace ver mejor esta posesión del espacio, esta existencia espacial que es la condición primordial de toda percepción viva. Si se prescribe al enfermo ejecutar, con los ojos cerrados, un movimiento abstracto, le es necesaria una serie de operaciones preparatorias para "dar" con el miembro efector mismo, con la dirección o el estilo del movimiento, y finalmente, con el plan en el cual se desarrollará. Si, por ejemplo, se le ordena, sin mayor precisión, mover su brazo, por lo pronto se queda parado. Después, mueve todo el cuerpo, y a continuación los movimientos se reducen al del brazo, miembro que el sujeto acaba por "encontrar". Si se trata de "levantar el brazo", el enfermo debe también "encontrar" su cabeza (que es para él el emblema de lo "alto") por una serie de oscilaciones pendulares que se proseguirán durante toda la duración del movimiento, y que fijan su objetivo. Si se pide al sujeto trazar en el aire un cuadrado o un círculo, primero "encuentra" su brazo, después adelanta la mano como lo hace el sujeto normal para situar una pared en la oscuridad, finalmente esboza algunos movimientos en línea recta y diferentes curvaturas, y si uno de estos movimientos es circular, lo lleva a cabo rápidamente. Igualmente no atina a dar con un movimiento sino en cierto plano que no es exactamente perpendicular al suelo, y fuera de este plano privilegiado, no atina ni siquiera a esbozarlo.[26] Patentemente el enfermo no dispone de su cuerpo sino como de una masa amorfa, en la cual sólo el movimiento efectivo introduce divisiones y articulaciones. Abandona a su cuerpo el cuidado de ejecutar el movimiento como un orador que no pudiera decir una palabra sino apoyándose en un texto escrito de antemano. El enfermo no busca y no encuentra por sí mismo el movimiento; agita su cuerpo hasta que el movimiento aparece. La consigna que le es dada no carece para él de sentido, puesto que sabe reconocer lo imperfecto de sus primeros esbozos, y si por azar de la gesticulación produce el movimiento exigido, atina también a reconocerlo y aprovecha rápidamente este azar. Pero si la orden tiene para él una *significación intelectual,* no tiene *significación motriz,* no le dice nada como sujeto motor, puede muy bien encontrar en el trazo de un movimiento efectuado un ejemplo de la orden dada, pero nunca puede desplegar el pensamiento de un movimiento en movimiento efectivo. No carece de motricidad ni de pensamiento, y nos vemos obligados a reconocer, entre el movi-

[26] Goldstein, *Ueber der Einfluss,* pp. 213-222.

Digitized by Google

miento como proceso en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento, una anticipación o una captación del resultado asegurada por el cuerpo mismo como facultad motora, un "proyecto motor" (*Bewegungsentwurf*), una "intencionalidad motriz" sin la cual la orden es letra muerta. Unas veces el enfermo piensa la fórmula del movimiento, otras veces lanza su cuerpo hacia ensayos ciegos. Por el contrario, en el normal, todo movimiento es a la vez indisolublemente movimiento y conciencia de movimiento. Esto puede expresarse diciendo que en el normal todo movimiento tiene un *fondo* y que el movimiento y su fondo son "momentos de una totalidad única".[27] El fondo del movimiento no es una representación asociada o enlazada exteriormente con el movimiento mismo, es inmanente al movimiento, lo anima y lo soporta en todo momento, la iniciación cinética es para el sujeto una manera originaria de referirse a un objeto al igual que la percepción. Con esto se aclara la distinción entre movimiento abstracto y movimiento concreto: el fondo del movimiento concreto es el mundo dado, el fondo del movimiento abstracto es, por el contrario, construído. Cuando hago a un amigo signo de aproximarse, mi intención no es un pensamiento que preparara en mí mismo, y no percibo el signo en mi cuerpo. Hago el signo a través del mundo, hago el signo allá, en donde se encuentra mi amigo, y la distancia que me separa de él, su consentimiento o su rechazo, se leen inmediatamente en mi gesto, no hay una percepción continuada de un movimiento, la percepción y el movimiento forman un sistema que se modifica como un todo. Si, por ejemplo, me doy cuenta de que no se me quiere obedecer y modifico mi gesto en consecuencia, no hay dos actos de conciencia distintos, sino que veo la mala voluntad de mi compañero y mi gesto de impaciencia brota de esta situación sin que se interponga ningún pensamiento.[28] Si ahora ejecuto "el mismo" movimiento, pero sin aludir a ningún compañero presente, o ni siquiera imaginario, y lo ejecuto como una "serie de movimientos en sí",[29] es decir, si ejecuto una "flexión" del antebrazo sobre el brazo con "supinación" del brazo y "flexión" de los dedos, mi cuerpo, que hace un momento era el vehículo del movimiento, se convierte ahora en su objetivo, su proyecto motor ya no apunta a alguien en el mundo, apunta a mi antebra-

27 Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, p. 161: "Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes."

28 Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, p. 161.

29 Id., *ibid.*

Digitized by Google

zo, mi brazo, mis dedos, y apunta a ellos en cuanto son capaces de romper su inserción en el mundo dado y dibujar en torno mío una situación ficticia, también lo sucede lo mismo cuando sin un compañero ficticio, atiendo con curiosidad a esta extraña máquina de significación y la hago funcionar por gusto.[30] El movimiento abstracto cava en el interior del mundo lleno en que se desarrollaba el movimiento concreto una zona de reflexión y de subjetividad, superpone un espacio virtual o humano al espacio físico. El movimiento concreto es, pues, centrípeto, mientras que el movimiento abstracto es centrífugo. El primero tiene lugar en el ser o en lo actual, el segundo en lo posible o en el no-ser; el primero adhiere a un fondo dado, el segundo despliega por sí mismo su fondo. La función normal, que hace posible el movimiento abstracto, es una función de "proyección", por la cual el sujeto del movimiento se procura ante sí un espacio libre, donde lo que no existe naturalmente puede asumir un semblante de existencia. Se han estudiado enfermos menos graves que Schneider, que perciben las formas, las distancias y los objetos mismos, pero que no pueden trazar sobre estos objetos las direcciones útiles a la acción, ni distribuirlas según un principio dado, ni, en general, adosar al espectáculo espacial las determinaciones antropológicas que constituyen el paisaje de nuestra acción. Por ejemplo, colocados estos enfermos en un laberinto, y ante un obstáculo, difícilmente encuentran la dirección "opuesta". Si se interpone una regla entre ellos y el médico, no atinan, bajo mandato, a distribuir los objetos "de su lado" o "del lado del médico". Localizan muy mal, sobre el brazo de otra persona, el punto estimulado en su propio cuerpo. Sabiendo que estamos en marzo y un lunes, padecen para señalar el día y el mes precedentes, aunque sepan de memoria la serie de los días y de los meses. No atinan a comparar el número de unidades contenidas en dos series de bastones colocados ante ellos: unas veces cuentan dos veces el mismo bastón, otras veces cuentan con los bastones de una serie, algunos que pertenecen a la otra.[31] Y es que todas estas operaciones exigen un mismo poder de trazar, en el mundo dado, fronteras,

[30] Goldstein (*Ueber die Abhängigkeit*, pp. 160 *ss.*) se contenta con decir que el fondo del movimiento abstracto es el cuerpo, y esto es verdad en cuanto que el cuerpo, en el movimiento abstracto, ya no es el vehículo, y se convierte en el propósito del movimiento. Sin embargo, al cambiar de función, cambia también de modalidad existencial y pasa de lo actual a lo virtual.

[31] Van Woerkom, *Sur la notion de l'espace (le sens géometrique)*, pp. 113-119.

Digitized by Google

direcciones, establecer líneas de fuerza, preparar perspectivas; en una palabra, organizar el mundo dado a tenor de los proyectos del momento, construir en el ambiente geográfico un medio de comportamiento, un sistema de significaciones que expresa hacia afuera la actividad interna del sujeto. El mundo no existe para estos enfermos sino como mundo acabado o coagulado, mientras que en el normal los proyectos polarizan el mundo y hacen aparecer como por magia mil signos que guían la acción, como los letreros en un museo guían al visitante. Esta función de "proyección" o de "evocación" (en el mismo sentido en que el *medium* evoca y hace aparecer un ausente) es también lo que hace posible el movimiento abstracto: porque para poseer mi cuerpo independientemente de toda tarea urgente, para manejarlo a fantasía, para describir en el aire un movimiento que sólo está definido por una consigna verbal o por necesidades morales, es preciso que invierta la relación natural del cuerpo o del ambiente, y que una productividad humana atraviese, esclareciéndolo, el espesor del ser.

En estos términos, puede describirse el trastorno de los movimientos que ahora nos interesa. Pero se pensará quizá que esta descripción, como se ha dicho frecuentemente del psicoanálisis,[32] no nos enseña sino el sentido o la esencia de la enfermedad, pero no nos da su causa. La ciencia comenzaría con la explicación que debe establecer, por debajo de los fenómenos, las condiciones de que dependen a tenor de los métodos ya probados de la inducción. En este caso, por ejemplo, sabemos que los trastornos motores de Schneider coinciden con trastornos generales de la función visual, ligados a su vez, con la herida occipital, origen de la enfermedad. Sólo con la vista, Schneider no reconoce ningún objeto.[33] Sus datos visuales son man-

32 Cf., por ejemplo, H. Le Savoureux, "Un philosophe en face de la Psychanalyse", *Nouvelle Revue Française,* febrero de 1939. "Para Freud, el hecho de haber ligado los síntomas por relaciones lógicas plausibles es una confirmación suficiente para justificar el buen fundamento de una interpretación psicoanalítica, es decir, psicológica. Proponer como criterio de exactitud de la interpretación este carácter de coherencia lógica emparienta la demostración freudiana, mucho más de lo que parece, con la deducción metafísica, y no con la explicación científica... En la pesquisa de las causas, en la medicina mental, la similitud psicológica no vale casi nada" (p. 318).

33 Sólo atina a hacerlo si se le permite ejecutar "movimientos imitativos" (*nachfahrende Bewegungen*) de la cabeza, de las manos o de los dedos que se deslizan una y otra vez, por el dibujo imperfecto del objeto. Gelb y Goldstein, *Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs-und Erkennungs-*

Digitized by Google

chas casi informes.[34] En cuanto a los objetos ausentes, es incapaz de darse de ellos una representación visual.[35] Por otra parte, los movimientos "abstractos" se hacen posibles para el sujeto si fija con los ojos el miembro que se encarga de estos movimientos.[36] De este modo, lo que queda de motricidad voluntaria se apoya sobre lo que queda de conocimiento visual. Las célebres reglas de Mill nos permitirían concluir en este caso que los movimientos abstractos y el *zeigen* dependen del poder de representación visual, y que los movimientos concretos, conservados por el enfermo, como por otro lado los movimientos imitativos por medio de los cuales compensa la pobreza de datos visuales, son del orden del sentido kinestésico o táctil, notablemente ejercitado, en efecto, por Schneider. La distinción de movimiento concreto y de movimiento abstracto como la de *greifen* y *zeigen,* se podría reducir a la distinción clásica de lo táctil y lo visual, y la función de proyección o de evocación, que acabamos de poner en evidencia, se reduciría a la percepción y a la representación visuales.[37]

En realidad, un análisis inductivo, siguiendo los métodos de Mill, no lleva a ninguna conclusión. Porque los trastornos del movimiento abstracto y del *zeigen* no sólo ocurren en los casos de ceguera psíquica, sino también en cerebelosos y en muchas otras enfermedades.[38] No es posible, entre todas estas concordancias, elegir una como decisiva y "explicar", por ella,

vorganges, Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle, cap. I, pp. 20-24.

[34] "Los datos visuales del enfermo carecen de una estructura específica y característica. Las impresiones no tienen una configuración firme como acontece con las del normal, no tienen, por ejemplo, el aspecto característico de 'cuadrado', 'triángulo', 'recta', 'curva'. Ante sí sólo tiene manchas en las cuales capta por la vista caracteres muy gruesos, como la altura, la longitud y su relación." (*Ibid.,* p. 77.) Un jardinero que barre a cincuenta pasos "es una raya con algo que va y viene por encima de ello" (p. 108). En la calle, el enfermo diferencia los hombres de los coches porque "los hombres todos son iguales: delgados y altos —los coches son grandes, uno no puede nunca equivocarse, y además son más anchos". (*Ibid.*)

[35] *Ibid.,* p. 116.

[36] Gelb y Goldstein, *Ueber den Einfluss,* pp. 213-222.

[37] En este sentido, interpretaban Gelb y Goldstein el caso de Schneider en los primeros trabajos que le dedicaron (*Zur Psychologie,* y *Ueber den Einfluss*). Se verá cómo, después (*Ueber die Abhängigkeit* y, sobre todo, *Zeigen und Greifen,* y los trabajos publicados bajo su dirección por Benary, Hocheimer y Steinfeld), han ampliado su diagnóstico. Su progreso en el análisis es un ejemplo particularmente claro de los progresos que ha realizado la psicología.

[38] *Zeigen und Greifen,* p. 456.

Digitized by Google

el acto de señalar. Ante la ambigüedad de los hechos, no queda sino renunciar al simple recuento estadístico de las coincidencias, e intentar "comprender" la relación que se manifiesta en ellas. En el caso de los cerebelosos, se comprueba que las excitaciones visuales, a diferencia de las excitaciones sonoras, no provocan sino reacciones motrices imperfectas, y, sin embargo, no hay razón alguna que nos haga suponer en estos enfermos un trastorno primario de la función visual. No es porque la función visual esté lesionada por lo que los movimientos de designación se hacen imposibles, sino que ocurre lo contrario, porque la actitud del *zeigen* es imposible, las excitaciones visuales sólo suscitan reacciones imperfectas. Tenemos que admitir que el sonido, por sí mismo, pide más un movimiento de captura, y la percepción, un gesto de designación. "El sonido nos dirige siempre hacia su contenido, que es su significación para nosotros, en la presentación visual, por el contrario, podemos 'hacer abstracción' del contenido mucho más fácilmente, y más bien estamos orientados hacia el lugar del espacio en que se encuentra el objeto".[39] Un sentido se define más que por la cualidad indescriptible de sus "contenidos psíquicos" por una cierta manera de darse su objeto, por su estructura epistemológia cuya cualidad es la realización concreta y, para decirlo con Kant, la exhibición. El médico que hace actuar sobre el enfermo "estímulos visuales" o "sonoros" cree poner a prueba su "sensibilidad visual" o "auditiva" y hacer el inventario de las cualidades sensibles que componen su conciencia (en lenguaje empirista), o de los materiales de que dispone su conocimiento (en lenguaje intelectualista). El médico y el psicólogo toman prestados al sentido común los conceptos de "vista" y de "oído", y el sentido común los cree unívocos, porque nuestro cuerpo dispone, efectivamente, de aparatos visuales y auditivos anatómicamente diferenciados, a los cuales supone que han de corresponder contenidos aislables de conciencia, de acuerdo con el postulado general de la "constancia",[40] que expresa nuestra natural ignorancia de nosotros mismos. Pero, asumidos y aplicados sistemáticamente por la ciencia, estos conceptos confusos entorpecen la investigación y exigen finalmente una revisión general de las categorías ingenuas. Lo que en verdad prueba la medida de los umbrales, son funciones anteriores a la especificación de las cualidades sensibles, así como al despliegue del conocimiento, lo que po-

[39] Goldstein, *Zeigen und Greifen*, pp. 458 *s.*

[40] Cf. más arriba Introducción, p. 7.

Digitized by Google

nen a prueba es la manera en que el sujeto hace ser para sí mismo lo que le rodea, bien como polo de actividad y término de un acto de captura o de expulsión, o bien como espectáculo y tema del conocimiento. Los desarreglos motores de los cerebelosos y los de la ceguera psíquica sólo pueden ser coordinados si se define el fondo del movimiento y la visión, no como un repertorio de cualidades sensibles, sino como una determinada manera de dar forma o de estructurar el ambiente. Nos vemos conducidos por la utilización misma del método inductivo hacia estas cuestiones "metafísicas" que el positivismo quisiera eludir. La inducción no alcanza sus fines, sino en el caso de que no se limite a comprobar presencias, ausencias y variaciones concomitantes, sino que conciba y comprenda los hechos bajo las ideas que no están entrañadas en estos hechos. No hay elección entre una descripción de la enfermedad que nos daría su sentido y una explicación que nos daría la causa, pues no hay explicaciones sin comprensión.

Pero precisemos nuestro agravio. Al analizarlo, se desdobla. 1º La "causa" de un "hecho psíquico" nunca es otro "hecho psíquico" que se descubriría por simple observación. Por ejemplo, la representación visual no explica el movimiento abstracto porque ella misma está habitada por la misma facultad de proyectar un espectáculo, que se manifiesta en el movimiento abstracto y en el gesto de designación. Ahora bien, esta facultad no cae nunca bajo los sentidos, y ni siquiera bajo el sentido íntimo. Digamos, provisionalmente, que se patentiza por una determinada reflexión cuya naturaleza precisaremos más tarde. De aquí se deduce que la inducción psicológica no es un simple recuento de los hechos. La psicología no explica destacando entre ellos el antecedente constante e incondicionado. Concibe o comprende los hechos de la misma manera que la inducción física no se limita a comprobar las secuencias empíricas, y crea nociones capaces de coordinar los hechos. Por ello, ninguna inducción en psicología o en física puede hacer valer una experiencia crucial. Puesto que la explicación no se descubre, sino que se inventa, nunca está dada con el hecho, y es siempre una interpretación probable. Nos limitamos a aplicar en este caso a la psicología lo que se ha demostrado muy bien a propósito de la inducción física[41] y nuestro primer agravio se endereza en contra de la manera empirista de concebir la inducción y en contra de los métodos de Mill. 2º Ahora bien, como

[41] Cf. L. Brunschwicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, primera parte.

Digitized by Google

veremos, este primer agravio entraña un segundo agravio. En psicología, no sólo hay que rechazar el empirismo sino el método inductivo y el pensamiento causal en general. El objeto de la psicología es de tal naturaleza que no podría ser determinado por relaciones de función a variable. Fijemos estos dos puntos con algún detalle.

1º Comprobamos que los desarreglos motores de Schneider van acompañados por una deficiencia general del conocimiento visual. Nos inclinamos, pues, a considerar la ceguera psíquica como un caso diferencial del comportamiento táctil puro, y puesto que la conciencia del espacio corporal y el movimiento abstracto, que apunta al espacio virtual, han desaparecido casi completamente, nos sentimos inclinados a concluir que el tacto por sí mismo no nos da ninguna experiencia del espacio objetivo.[42] Diremos entonces que el tacto no es apto, por sí mismo, para procurar un fondo al movimiento, es decir, para poner ante el objeto del movimiento, su punto de partida y su punto de llegada, en una simultaneidad rigurosa. El enfermo intenta darse, por movimientos preparatorios, un "fondo kinestésico" y consigue así "señalar" la posición de su cuerpo en el punto de partida y comenzar el movimiento; sin embargo, este fondo kinestésico es lábil, no podría procurarnos, como un fondo visual, el trayecto del móvil en relación con su punto de partida y su punto de llegada durante toda la duración del movimiento. Es movido por el movimiento mismo y hay necesidad de reconstruirlo en cada fase de movimiento. He ahí por qué, diremos, en Schneider los movimientos abstractos han perdido su estilo melódico, por qué están hechos por fragmentos enchufados uno en otro y por qué frecuentemente se "descarrilan". El campo práctico que falta a Schneider no es sino el campo visual.[43] Pero, para tener el derecho de reducir, en la ceguera psíquica, el trastorno del movimiento al trastorno visual, y, en el normal, la función de proyección a la visión como a su antecedente constante e incondicionado, habría que estar seguro de que sólo los datos visuales han sido atacados por la enfermedad, y que todas las otras condiciones del comportamiento, en particular la experiencia táctil, siguen siendo lo que eran en el normal. ¿Podemos afirmarlo? En este punto se verá cómo los hechos son ambiguos, y que ninguna experiencia es crucial y ninguna explicación definitiva. Si observamos que un sujeto normal es capaz, con los ojos cerrados, de ejecutar mo-

42 Gelb y Goldstein, *Ueber den Einfluss*, pp. 227-250.
43 Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, pp. 163 *ss.*

Digitized by Google

vimientos abstractos, bastando la experiencia táctil del normal para controlar la motricidad, se podrá responder que los datos táctiles del normal han recibido justamente de los datos visuales su estructura objetiva según el viejo esquema de la educación de los sentidos. Si observamos que un ciego es capaz de localizar los *estímulos* en su cuerpo y ejecutar movimientos abstractos —a más de que hay ejemplos de movimientos preparatorios entre los ciegos—, se puede responder que la frecuencia de las asociaciones ha comunicado a las impresiones táctiles la coloración cualitativa de las impresiones kinestésicas, y soldado éstas en una cuasi-simultaneidad.[44] A decir verdad, en el comportamiento mismo de los enfermos,[45] muchos hechos hacen presentir una alteración primaria de la experiencia táctil. Por ejemplo, un sujeto puede tocar la puerta, pero ya no sabe hacerlo si la puerta está escondida, o simplemente si no está a conveniente distancia para tocarla. En este último caso, el enfermo no puede ejecutar en el vacío el gesto de tocar o de abrir *incluso si tiene los ojos abiertos y fijos en la puerta.*[46] ¿Cómo invocar en este caso deficiencias visuales, si el enfermo dispone de una percepción visual del objetivo que basta de ordinario para orientar bien o mal sus movimientos? ¿No hemos puesto de manifiesto un desarreglo primario del tacto? Patentemente, para que un objeto pueda suscitar un movimiento, es menester que esté dentro del campo motor del enfermo, y el trastorno consiste en una reducción del campo motor, limitado ahora a objetos efectivamente tangibles, con exclusión del horizonte de tacto posible que los rodea en el normal. La deficiencia afectaría, a fin de cuentas, una función más profunda que la visión, más profunda aún que el tacto como suma de cualidades dadas, afectaría el área vital del sujeto, esta abertura al mundo que hace que objetos actualmente fuera de alcance cuenten, sin embargo, para el normal, existan táctilmente para él y formen parte de su universo motor. En tal hipótesis, cuando los enfermos observan su mano y el objetivo durante toda la duración de un movimiento,[47] no habría que ver aquí el simple ensanchamiento de un procedimiento normal, y recurrir a la vista no sería necesario, sino justamente porque se ha derrumbado el tacto

[44] Goldstein, *Ueber den Einfluss*, pp. 244 *ss.*

[45] Se trata aquí del caso S. que Goldstein mismo asemeja con el caso Schneider en su trabajo *Ueber die Abhängigkeit.*

[46] *Ueber die Abhängigkeit*, pp. 178-184.

[47] *Ibid.*, p. 150.

Digitized by Google

virtual. Pero, en el plano estrictamente inductivo, esta interpretación, que pone en entredicho el tacto, queda como facultativa y siempre se puede, con Goldstein, echar mano de otra: el enfermo tiene necesidad, para golpear, de un objetivo a conveniente distancia del tacto, precisamente porque la vista es deficiente en él y no da un fondo sólido al movimiento. No hay, pues, un hecho que pueda dar testimonio, de una manera decisiva, de que la experiencia táctil de los enfermos es o no idéntica a la de los normales, y la concepción de Goldstein, como la teoría física, siempre puede ponerse de acuerdo con los hechos, por intermedio de alguna hipótesis auxiliar. No hay interpretación rigurosamente excluyente ni en psicología ni en física.

Empero, si miramos mejor, veremos que la imposibilidad de una experiencia crucial está fundada, en psicología, sobre razones particulares, que tienen que ver con la naturaleza misma del objeto por conocer, es decir, con el comportamiento, y que entraña consecuencias mucho más decisivas. Entre aquellas teorías de la cuales ninguna puede ser absolutamente excluída, ninguna rigurosamente fundada en los hechos, la física puede siempre elegir, según el grado de verosimilitud, esto es, según el número de hechos que cada una de ellas consigue coordinar, sin sobrecargarse con hipótesis auxiliares fingidas por las necesidades de la causa. En psicología carecemos de este criterio: ninguna hipótesis auxiliar es necesaria, como se acaba de ver, para explicar, por el trastorno visual, la imposibilidad del gesto de "tocar" una puerta. No sólo no alcanzamos nunca una interpretación excluyente —deficiencia del tacto virtual *o* deficiencia del mundo visual—, sino que, a más, tenemos que habérnosla con interpretaciones *igualmente verosímiles,* porque "representaciones visuales", "movimiento abstracto" y "tacto virtual", no son sino nombres diferentes para un idéntico fenómeno central. De tal manera, pues, que la psicología no se encuentra en la misma situación que la física, esto es, reducida a la probabilidad de las inducciones, sino que es incapaz de elegir, incluso dentro de la verosimilitud, entre hipótesis que, desde el punto de vista estrictamente inductivo, siguen siendo, sin embargo, incompatibles. Para que una inducción, aunque fuera simplemente probable, siga siendo posible, es menester que la "representación visual" o la "percepción táctil" sea causa del movimiento abstracto, o que, finalmente, sean las dos efectos de otra causa. Los tres o cuatro términos deben poder ser considerados desde el exterior y poder acotar sus variaciones

Digitized by Google

correlativas. Pero si no fueran aislables, si cada una de ellas presupusiera las otras, el fracaso no habría que cargarlo a la cuenta del empirismo o a las tentativas de una experiencia crucial, sino al método inductivo o al pensamiento causal en psicología. Llegamos así al segundo punto que pretendíamos fijar.

2º Si, como lo reconoce Goldstein, la coexistencia de datos táctiles con datos visuales modifica, en el normal, muy profundamente los primeros, de tal manera que puedan servir de fondo al movimiento abstracto, los datos táctiles del enfermo, segregados de este aporte visual, no podrán ser identificados sin más con los del normal. Datos táctiles y datos visuales, dice Goldstein, no están yuxtapuestos en el normal, los primeros deben a la vecindad de los segundos un "matiz cualitativo", que han perdido en Schneider. En otras palabras, añade, el estudio de lo táctil puro es imposible de realizar en el normal, y sólo la enfermedad nos da un cuadro de lo que sería la experiencia de lo táctil reducida a sí misma.[48] La conclusión es correcta, pero se reduce a decir que la palabra "tacto", aplicada al sujeto normal y al enfermo, no tiene el mismo sentido; que lo "táctil puro" es un fenómeno patológico que no entra como componente en la experiencia normal, que la enfermedad, al desorganizar la función visual, no pone al desnudo la pura esencia de lo táctil, sino que modifica por entero la experiencia del sujeto o, si se prefiere, que no hay en el sujeto normal una experiencia táctil y una experiencia visual, sino una experiencia integral en la que es imposible dosificar los diferentes aportes sensoriales. Las experiencias mediatizadas por el tacto en la ceguera psíquica, nada tienen en común con las que son mediatizadas por el tacto en el sujeto normal, y ni unas ni otras merecen ser llamadas datos "táctiles". La experiencia táctil no es una condición separada, que se podría mantener constante mientras se hiciera variar la experiencia "visual", de tal manera que se acotaría la causalidad peculiar a cada una de ellas; y el comportamiento no es una función de estas variables, sino que está presupuesto en su definición, como cada una de ellas está presupuesta en la definición de la otra.[49]

[48] *Ueber den Einfluss,* pp. 227 *ss.*

[49] Acerca del condicionamiento de los datos sensoriales por la motricidad, confróntese *La Structure du Comportement,* p. 41, y las experiencias que demuestran que un perro atado no percibe sus movimientos como un perro libre. Los procedimientos de la psicología clásica se mezclan muy curiosamente en Gelb y Goldstein con la inspiración concreta de la *Gestalpsychologie.* Reconocen de buena gana que el sujeto percipiente obra

Digitized by Google

La ceguera psíquica, las imperfecciones del tacto y los trastornos motores son tres *expresiones* de un trastorno más fundamental, mediante el cual se comprenden, y no tres componentes del comportamiento enfermizo; las representaciones visuales, los datos táctiles y la motricidad, son tres fenómenos recortados en la unidad del comportamiento. Si debido a que ofrecen variaciones correlativas, se pretende explicarlos uno por el otro, se olvida que, por ejemplo, el acto de representación visual, como lo prueba el caso de los cerebelosos, supone ya la misma facultad de proyección que se manifiesta también en el movimiento abstracto y en el gesto de designación, y se procura uno de este modo lo que se creería explicar. El pensamiento inductivo y causal, encerrando en la visión o en el tacto o en algún otro dato de hecho la facultad de proyección que los habita todos, nos la oculta y nos hace ciegos para la dimensión del comportamiento que es justamente la de la psicología. En física, el establecimiento de una ley exige, desde luego, que el científico conciba la idea bajo la cual serán coordinados los hechos, y esta idea, que no se encuentra en los hechos, no será nunca verificada por una experiencia crucial; sólo será probable. Pero esta idea es la idea de un enlace causal, en el sentido de una relación de función a variable. La presión atmosférica debió ser inventada, pero, al fin de cuentas, era un proceso en tercera persona, función de un determina-

como un todo, pero la totalidad es concebida como una mezcla y el tacto recibe de su coexistencia con la vista sólo un "matiz cualitativo", cuando que, a tenor del espíritu de la *Gestaltpsychologie*, los dos dominios sensoriales sólo pueden comunicar integrándose como momentos inseparables de una organización intersensorial. Ahora bien, si los datos táctiles forman con los datos visuales una configuración de conjunto, esto sólo puede ser posible bajo la condición de que realicen ellos mismos, en su propio terreno, una organización espacial, sin la cual la conexión del tacto y de la vista sería una asociación exterior, y los datos táctiles seguirían siendo, en la configuración total, lo que son tomados aisladamente —dos consecuencias igualmente excluídas por la teoría de la forma.

Es de justicia añadir que, en otro trabajo (*Bericht über den IX Kongrez für experimentelle Psychologie in München*, "Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung"), el mismo Gelb subraya la insuficiencia de lo que acabamos de analizar. Ni siquiera hay que hablar, dice, de una coalescencia del tacto y de la visión en el normal, ni distinguir estos dos componentes en las reacciones espaciales. La experiencia táctil pura, como la experiencia visual pura, con su espacio de yuxtaposición y su espacio representado, son productos del análisis. Hay un manejar concreto del espacio en que colaboran todos los sentidos en una "unidad indiferenciada" (p. 76), y el tacto es inapropiado para el conocimiento temático del espacio.

Digitized by Google

do número de variables. Si el comportamiento es una forma en que "los contenidos visuales" y los "contenidos táctiles", la sensibilidad y la motricidad, sólo figuran a título de momentos inseparables, entonces, es inaccesible al pensamiento causal, y sólo es aprehensible por otro tipo de pensamiento —por aquel que toma su objeto en estado naciente, tal como aparece a quien lo vive, con la atmósfera de sentido que lo envuelve entonces, y que busca deslizarse en esta atmósfera para encontrar, detrás de los hechos y de los síntomas dispersos, el ser total del sujeto, si se trata de un normal, el trastorno fundamental, si se trata de un enfermo.

Si no podemos explicar los trastornos del movimiento abstracto por la pérdida de contenidos visuales, ni en consecuencia la función de proyección por la presencia efectiva de estos contenidos, entonces sólo queda un método: consistirá en reconstituir un trastorno fundamental remontando de los síntomas, no a una *causa* comprobable en sí misma, sino a una *razón* o a una condición de posibilidad inteligible —en tratar el sujeto humano como una conciencia indivisible y presente por entero en cada una de sus manifestaciones. Si el trastorno no debe ser referido a los contenidos, será preciso ligarlo a la forma de conocimiento, si la psicología no es empirista y explicativa, deberá ser intelectualista y reflexiva. De la misma manera que el acto de denominar,[50] el acto de señalar supone que el objeto, en vez de haberse aproximado, metido y tragado por el cuerpo, se ha mantenido a distancia y forma un cuadro ante el enfermo. Platón concedía al empirista, todavía, el poder de señalar con el dedo, pero, a decir verdad, incluso el gesto silencioso es imposible si *lo que* muestra no ha sido arrancado a la existencia instantánea y a la existencia monádica y tratado como el representante de sus apariciones anteriores en mí y de sus apariciones simultáneas en el otro, es decir, subsumido bajo una categoría y elevado a concepto. Si el enfermo no puede ya señalar con el dedo un punto de su cuerpo que es tocado, se debe a que no es ya un sujeto frente al mundo objetivo, y no puede asumir "la actitud categorial".[51] De igual manera, el movimiento abstracto está obstaculizado en tanto que presupone la conciencia de un objetivo, que es soportado por ella y que es movimiento para sí. Y, en efecto, ese movimiento no es provocado por ningún objeto existente; es visi-

50 Cf. Gelb y Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie.*
51 Gelb y Goldstein, *Zeigen und Greifen,* pp. 456 *s.*

Digitized by Google

blemente centrífugo, traza en el espacio una intención gratuita que se trae al cuerpo propio y lo constituye como objeto, en vez de atravesarlo para unirse a través de él con las cosas. Está, pues, habitado por una facultad de objetivación, por "una función simbólica",[52] una "función representativa",[53] una facultad de "proyección",[54] que, por lo demás, opera ya en la constitución de las "cosas", y que consiste en tratar los datos sensibles como representativos unos de otros y como representativos en conjunto de un "eidos", en darles un sentido, en animarlos interiormente, en ordenarlos en sistema, en centrar una pluralidad de experiencias bajo un mismo núcleo inteligible, en hacer aparecer en ellas una unidad identificable bajo diferentes perspectivas, en una palabra, en disponer detrás del flujo de las impresiones una invariante que dé razón, y en dar forma a la materia de la experiencia. Ahora bien, no se puede decir que la conciencia *tiene* este poder, sino que *es* este poder mismo. Desde el momento en que hay conciencia, y para que haya conciencia, es preciso que haya algo de que sea conciencia, un objeto intencional, y no puede lanzarse hacia este objeto sino en cuanto se "irrealiza" y se lanza en él, en cuanto por entero es esta referencia a... algo, en cuanto es un puro acto de significación. Si un ser es conciencia, es preciso que no sea más que un tejido de intenciones. Si deja de definirse por el acto de significar, recae en la condición de las cosas, siendo la cosa justamente lo que no conoce, lo que reposa en una ignorancia absoluta de sí misma y del mundo, lo que, en consecuencia, no es un "sí mismo" verdadero, es decir, un "para sí" y no tiene sino la individuación espacio-temporal, la existencia en sí.[55] La conciencia no soporta el más y el menos. Si el enfermo no existe como conciencia, existe como cosa. O bien el movimiento es movimiento para sí y entonces el "estímulo" no es su causa, sino el objeto intencional —o bien se fragmenta y se dispersa en la existencia en sí, se convierte en un proceso objetivo en el cuerpo, cuyas

52 Head.

53 Bouman y Grünbaum.

54 Van Woerkom.

55 Se atribuye frecuentemente a Husserl esta distinción. En realidad, se encuentra ya en Descartes y en Kant. A nuestro parecer, la originalidad de Husserl va más allá de la idea de intencionalidad; se encuentra en la elaboración de esta idea y en el descubrimiento, bajo la intencionalidad de las representaciones, de una intencionalidad más profunda, que otros han llamado existencia.

Digitized by Google

fases se suceden pero no se conocen. El privilegio de los movimientos concretos en la enfermedad se explicaría por el hecho de ser reflejos en el sentido clásico. La mano del enfermo va hacia el punto de su cuerpo en que se encuentra el mosquito, porque circuitos nerviosos preestablecidos ajustan la reacción al lugar de la excitación. Los movimientos del oficio se han conservado, porque depende de reflejos condicionados sólidamente establecidos. Subsisten, a pesar de las deficiencias psíquicas, porque son movimientos en sí. La distinción de movimiento concreto y de movimiento abstracto, del *greifen* y del *zeigen*, correspondería a la de lo fisiológico y lo psíquico, a la de la existencia en sí y la existencia para sí.[56]

Pero vamos a ver que, en realidad, la primera distinción, lejos de recubrir la segunda, es incompatible con ella. Toda "explicación fisiológica" tiende a generalizarse. Si el movimiento de captura o el movimiento concreto está asegurado por

[56] Gelb y Goldstein interpretan algunas veces los fenómenos en este sentido. Han hecho más que nadie por superar la alternativa clásica entre automatismo y conciencia; pero nunca han dado su nombre a este tercer término *entre* lo psíquico y lo fisiológico, entre el para sí y el en sí, al que sus análisis remiten siempre y que llamaremos la existencia. De ahí que sus trabajos más antiguos vuelvan siempre a la dicotomía clásica entre el cuerpo y la conciencia: "el movimiento de captura está determinado mucho más inmediatamente que el acto de señalar por las relaciones del organismo con el campo que lo rodea...; no se trata de relaciones que se desarrollan con conciencia cuanto de reacciones inmediatas..., tenemos que habérnoslas con ellos como con un proceso vital y, en lenguaje biológico, primitivo" (*Zeigen und Greifen*, p. 459). "El acto de captura se muestra absolutamente insensible a modificaciones que afectan el componente consciente de la ejecución, las deficiencias de la aprehensión simultánea (en la ceguera psíquica), el deslizamiento del espacio percibido (en los cerebelosos), los trastornos de la sensibilidad (en ciertas lesiones corticales), porque no se desarrolla en esta esfera objetiva. Se conserva en tanto que las excitaciones periféricas bastan todavía para dirigirlo con precisión" (*Zeigen und Greifen*, p. 460). Gelb y Goldstein ponen en duda la existencia de movimientos localizadores reflejos (Henri), pero sólo en tanto que se pretendiera considerarlos como innatos. Mantienen la idea de una "localización automática que no entrañaría ninguna conciencia del espacio, puesto que tiene lugar hasta en el sueño" (que, como se ve, es comprendido como inconsciencia absoluta). Ésta se "aprende" a partir de las reacciones globales de todo el cuerpo frente a las excitaciones táctiles en el bebé —pero este aprendizaje es entendido como acumulación de "residuos kinestésicos" que serán "despertados", en el adulto normal, por la excitación exterior, y que lo orientarán hacia las vías de escape apropiadas (*Ueber den Einfluss*, pp. 167-206). Si Schneider ejecuta correctamente los movimientos necesarios a su oficio, se debe a que son habituales y no exigen ninguna conciencia del espacio (*ibid.*, pp. 221 *s.*).

Digitized by Google

una conexión de hecho entre todo punto de la piel y los músculos motores que llevan la mano hacia ahí, no se ve por qué el mismo circuito nervioso ordenando a los mismos músculos un movimiento apenas diferente, no aseguraría tanto el gesto del *zeigen,* cuanto el movimiento del *greifen.* Entre el mosquito que pica la piel y la reglita de madera que el médico aplica al mismo lugar, la diferencia física no es suficiente para explicar que el movimiento de captura sea posible y el gesto de designación imposible. Los dos "estímulos" sólo se distinguen verdaderamente si se hace figurar su valor afectivo o su sentido biológico; las dos respuestas siguen confundiéndose, si no se considera el *zeigen* y el *greifen* como dos maneras de referirse al objeto y dos tipos de ser en el mundo. Pero esto es justamente lo que es imposible una vez que se ha reducido el cuerpo vivo a la condición de objeto. Si se admite, aunque sólo fuera una vez, que es el asiento de procesos en tercera persona, no se puede ya reservar nada en el comportamiento a la conciencia. Los gestos, al igual que los movimientos, puesto que emplean los mismos órganos-objetos, los mismos nervios-objetos, deben ser puestos en el plano de procesos sin interior, e insertados en el tejido sin lagunas de las "condiciones fisiológicas". Cuando el enfermo, en el ejercicio de su oficio, lleva la mano hacia un útil puesto sobre la mesa, ¿no desplaza los segmentos de su brazo tan exactamente como es necesario hacerlo para ejecutar un movimiento abstracto de extensión? ¿Un gesto cotidiano no contiene una serie de contracciones musculares y de inervaciones? Es, pues, imposible limitar la explicación fisiológica. Pero, por otro lado, también es imposible limitar la conciencia. Si se otorga a la conciencia el gesto de señalar, si, aunque sólo fuera una vez, el estímulo puede dejar de ser la causa de la reacción para convertirse en su objeto intencional, no se concibe que pueda funcionar en algún caso como pura causa, ni que el movimiento pueda ser alguna vez ciego. Porque si son posibles movimientos "abstractos" en los cuales hay conciencia del punto de partida y conciencia del punto de llegada, es preciso que en todo momento de nuestra vida sepamos dónde está nuestro cuerpo, sin tener que buscarlo como buscamos un objeto que ha cambiado de lugar durante nuestra ausencia; es preciso, pues, que incluso los movimientos "automáticos" se anuncien a la conciencia, esto es, que nunca hay movimientos en sí en nuestro cuerpo. Y si todo espacio objetivo no es sino espacio para la conciencia intelectual, tenemos que encontrar la actitud categorial también en el movimiento

Digitized by Google

de captura.[57] Al igual que la causalidad fisiológica, la toma de conciencia no puede empezar en ninguna parte. Es preciso, o bien renunciar a la explicación fisiológica, o admitir que es total —o negar la conciencia o admitir que es total, no se pueden referir ciertos movimientos a la mecánica corporal y otros a la conciencia, el cuerpo y la conciencia no se limitan el uno a la otra, no pueden ser sino paralelos. Toda explicación fisiológica se generaliza como fisiología mecanicista, toda toma de conciencia, como psicología intelectualista, y la fisiología mecanicista o la psicología intelectualista rasan el comportamiento y borran la distinción entre movimiento abstracto y movimiento concreto, entre *zeigen* y *greifen*. Esta distinción no podrá ser mantenida sino en el caso de que haya *muchas maneras para el cuerpo de ser cuerpo, muchas maneras para la conciencia de ser conciencia.* En tanto que el cuerpo se defina por la existencia en sí, funcionará tan uniformemente como un mecanismo, en tanto que el alma se defina como la pura existencia para sí, no conocerá sino objetos desplegados ante ella. La distinción entre movimiento abstracto y movimiento concreto no se confunde con la de cuerpo y conciencia, no pertenece a la misma dimensión reflexiva, no encuentra lugar sino en la dimensión del comportamiento. Los fenómenos patológicos hacen variar, bajo nuestros ojos, algo que no es la pura conciencia del objeto. Desvanecimiento de la conciencia y liberación del automatismo, este diagnóstico de la psicología intelectualista, como el de una psicología empirista de los contenidos, no podría dar con el trastorno fundamental.

El análisis intelectualista, ahora, como siempre, es más bien abstracto que falso. La "función simbólica" o la "función de representación" está, desde luego, por debajo de nuestros movimientos, pero no es un término último del análisis, descansa a su vez, sobre cierto suelo, y el error del intelectualismo es dejarla reposar sobre sí misma, despegarla de los materiales en los cuales se realiza y reconocer en nosotros, a título de originaria, una presencia en el mundo sin distancia, porque a par-

[57] Goldstein mismo, que se inclinaba (como se ha visto por la nota precedente) a referir el *greifen* al cuerpo y el *zeigen* a la actitud categorial, se ha visto obligado a rectificar esta "explicación". El acto de captura, dice, puede "ser ejecutado bajo mandato, y el enfermo *quiere* agarrar. No tiene necesidad para hacerlo de tener conciencia del punto del espacio hacia el cual estira su mano, aunque tiene el sentimiento de una orientación en el espacio (*Zeigen und Greifen,* p. 461). El acto de captura, tal como se da en el normal, exige también una actitud categorial y consciente. (*Ibid.,* p. 465).

Digitized by Google

tir de esta conciencia sin opacidad, de esta intencionalidad que no entraña el más o el menos, todo aquello que nos separa del mundo verdadero —el error, la enfermedad, la locura, y, en suma, nuestra encarnación— se encuentra reducido a la condición de simple apariencia. Sin duda, el intelectualismo no pone la conciencia aparte de sus materiales, y prohibe expresamente introducir detrás de la palabra, la acción y la percepción, una "conciencia simbólica" que sería la forma común y numéricamente única de los materiales lingüísticos, perceptivos y motores. No hay, dice Cassirer, "facultad simbólica en general" [58] y el análisis reflexivo no pretende establecer entre los fenómenos patológicos que afectan a la percepción, el lenguaje y la acción, una "comunidad en el ser", sino una "comunidad en el sentido".[59] Justo porque ha superado definitivamente el pensamiento causal y el realismo, la psicología intelectualista sería capaz de ver el sentido o la esencia de la enfermedad y reconocer una unidad de la conciencia que no se comprueba en el plano del ser, sino que da testimonio de sí misma en el plano de la verdad. Pero, justamente, la distinción entre comunidad en el ser y comunidad en el sentido, el tránsito consciente del orden de la existencia al orden del valor, y la inversión que permite afirmar como autónomos el sentido y el valor, equivalen prácticamente a una abstracción, puesto que, desde este punto de vista en que acaba uno por situarse, la variedad de los fenómenos es insignificante e incomprensible. Si la conciencia se coloca fuera del ser, no podrá dejarse alcanzar por él, la variedad empírica de las conciencias —la conciencia morbosa, la conciencia primitiva, la conciencia infantil, la conciencia del otro— no puede ser tomada en serio, nada hay que conocer o comprender, no queda sino una cosa por comprender, que es la pura esencia de la conciencia. Ninguna de estas conciencias puede dejar de efectuar el Cogito. El loco, *por detrás* de sus delirios, de sus obsesiones y de sus mentiras, *sabe que* delira, que se obsesiona a sí mismo, que miente y, al fin y al cabo, no *es* un loco, sino que *piensa serlo*. Todo sucede de la mejor manera y la locura no es más que mala voluntad. El análisis del sentido de la enfermedad, si termina con una función simbólica, identifica todas las enfermedades,

58 "Symbolvermögen schlechthin", Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 320.

59 "Gemeinsamkeit im Sein, Gemeinsamkeit im Sinn", *ibid.*

Digitized by Google

trae a unidad las afasias, las apraxias y las agnosias[60] y no tiene ni siquiera medio de distinguirlas de la esquizofrenia.[61] Se comprende entonces que los médicos y los psicólogos no acepten la invitación del intelectualismo y vuelvan, a falta de cosa mejor, a los ensayos de explicación causal, que por lo menos tienen la ventaja de tomar en cuenta lo que tiene de particular la enfermedad y cada una de las enfermedades, y que nos dan con ello, por lo menos, la ilusión de un efectivo saber. La patología moderna enseña que no hay nunca un desarreglo rigurosamente electivo, pero muestra también que todo desarreglo está matizado de acuerdo con la región de comportamiento en que principalmente se ceba.[62] Inclusive si toda afasia, observada con suficiente cercanía, entraña trastornos gnósicos y práxicos; toda apraxia, trastornos del lenguaje y de la percepción; toda agnosia, trastornos del lenguaje y de la acción, queda como cierto, que el centro de los trastornos es en este caso la zona del lenguaje, ahí la zona de la percepción y allá la zona de la acción. Cuando se pone en entredicho, en todos los casos, la función simbólica, se caracteriza muy bien la estructura común de los diferentes trastornos, pero esta estructura no debe ser despegada de los materiales en que se realiza en cada ocasión, si no electivamente, por lo menos principalmente. Después de todo, el trastorno de Schneider no es metafísico, sino que se trata de un fragmento de obús que lo hirió en la región occipital; las deficiencias visuales son generales; sería absurdo, como hemos dicho, explicar todas las otras por éstas, como si se tratara de su causa, pero no es menos absurdo pensar que el fragmento de obús ha topado con la conciencia simbólica. El espíritu ha sido dañado en la función de la vista. Mientras no se encuentre el medio de enlazar el origen y la esencia o el sentido del trastorno, mientras no se haya definido una *esencia concreta,* una *estructura* de la enfermedad que a la vez exprese su generalidad y su particularidad, mientras la fenomenología no haya venido a ser fenomenología genética, la vuelta ofensiva del pensamiento causal y del naturalismo está justificada. Nuestro problema se precisa. Se trata de concebir entre los contenidos lingüístico, perceptivo, motor y

[60] Cf., por ejemplo, Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* III, cap. VI, *Pathologie des Symbolbewusstsein.*

[61] Puede imaginarse, en efecto, una interpretación intelectualista de la esquizofrenia que reduciría la pulverización del tiempo y la pérdida de porvenir a un desmoronamiento de la actitud categorial.

[62] *La Structure du Comportement,* pp. 91 *ss.*

Digitized by Google

la forma que reciben o la función simbólica que los anima, una relación que no sea ni la reducción de la forma al contenido, ni la subsunción del contenido bajo una forma autónoma. Es preciso que comprendamos a la vez cómo la enfermedad de Schneider rebasa por todas partes los contenidos particulares —visuales, táctiles y motores— de su experiencia, y cómo, sin embargo, sólo se ceba en la función simbólica a través de los materiales privilegiados de la visión. Los sentidos y, en general, el cuerpo propio, presentan el misterio de un conjunto que, sin dejar su ecceidad y su particularidad, emite, más allá de sí mismo, significaciones capaces de procurar una armadura a toda una serie de pensamientos y de experiencias. Si el trastorno de Schneider afecta tanto la motricidad y el pensamiento cuanto la percepción, falta que alcance, sobre todo en el pensamiento, la facultad de apresar los conjuntos simultáneos; en la motricidad, la de dominar el movimiento y la de proyectarlo hacia el exterior. En cierta forma, pues, el espacio mental y el espacio práctico están destruídos o dañados, y las palabras mismas indican suficientemente la genealogía visual del trastorno. El trastorno visual no es la causa de los otros trastornos y en particular del pensamiento. Pero tampoco es una simple consecuencia. Los contenidos visuales no son la causa de la función de proyección, y la visión no es tampoco una simple ocasión para el Espíritu de desplegar un poder incondicionado en sí mismo. Los contenidos visuales son reasumidos, utilizados, sublimados en el nivel del pensamiento por una facultad simbólica que los supera, pero esta facultad puede constituirse sobre la base de la visión. La relación de materia y forma es una relación que la fenomenología llama relación de *Fundierung*: la función simbólica reposa sobre la visión como sobre un suelo, no porque la visión sea su causa, sino porque es este don de la naturaleza que el "Espíritu" debe utilizar más allá de toda espectativa, al cual debe dar un sentido radicalmente nuevo, y del cual, sin embargo, ha tenido necesidad no sólo para encarnarse, sino aun para ser. La forma se integra con el contenido a tal punto que éste aparece, a la postre, como un simple modo de ella misma, y las preparaciones históricas del pensamiento como una astucia de la Razón disfrazada de Naturaleza —pero, recíprocamente, hasta en su sublimación intelectual, el contenido sigue siendo una contingencia radical, el primer establecimiento o la primera fundación[68] del conocimiento y de la acción, la primera apre-

[68] Traducimos la palabra favorita de Husserl: *Stiftung*.

Digitized by Google

hensión del ser o del valor, que el conocimiento y la acción no podrán nunca agotar en cuanto a su riqueza concreta, y que renovarán siempre por un método espontáneo. Esta dialéctica de la forma y del contenido es la que tenemos que restituir, o más bien, puesto que la "acción recíproca" es todavía un compromiso con el pensamiento causal y la fórmula de una contradicción, tenemos que describir el medio en que esta contradicción es concebible, esto es, la existencia, la reasunción constante del hecho y del azar por una razón que no existe antes de él y sin él.[64]

Si queremos darnos cuenta de lo que está por debajo de la "función simbólica" misma, nos es ante todo preciso comprender que ni siquiera la inteligencia se aviene con el intelectualismo. Lo que obstaculiza el pensamiento en Schneider no es su incapacidad de percatarse de que los datos concretos son ejemplares de un único *eidos* o subsumirlos bajo una categoría, sino por el contrario que sólo los puede vincular por una subsunción explícita. Se observa, por ejemplo, que el enfermo no comprende analogías tan simples como ésta: "el pelaje es para el gato lo que el plumaje para el pájaro" o "la luz es para la lámpara lo que el calor para la estufa" o todavía "el ojo es para la luz y el color, lo que la oreja para los sonidos". Tampoco comprende el sentido metafórico de términos tan usuales como "el pie de la silla" o "la cabeza de un clavo", aunque sabe a qué parte del objeto aluden estas palabras. Sucede que sujetos normales del mismo nivel cultural tampoco saben *explicar* la analogía, pero debido a razones inversas. Para el sujeto normal es más fácil comprender la analogía que analizarla y, por el contrario, el enfermo no logra comprenderla sino cuando la ha explicitado

[64] V. *infra,* tercera parte. Ernst Cassirer se ha propuesto evidentemente un objetivo análogo cuando reprocha a Kant no haber analizado casi siempre sino una "sublimación intelectual de la experiencia" (*Philosophie der symbolischen Formen,* III, p. 14), cuando intenta expresar, por la idea de pregnancia simbólica, la simultaneidad absoluta de la materia y de la forma, o cuando asume por su cuenta ese dicho de Hegel según el cual el espíritu lleva y guarda su pasado en su profundidad presente. Pero las relaciones de las diferentes formas simbólicas siguen siendo ambiguas. Uno se pregunta siempre si la función de *Darstellung* es un momento en la vuelta a sí misma de una conciencia eterna, la sombra de la función de *Bedeutung* —o si, por el contrario, la función de *Bedeutung* es una amplificación imprevisible de la primera "onda" constitutiva. Cuando Cassirer vuelve a la fórmula kantiana según la cual la conciencia sólo puede analizar aquello cuya síntesis ha hecho, evidentemente recae en el intelectualismo, a pesar de los análisis fenomenológicos e inclusive existenciales que su libro contiene y que todavía vamos a utilizar.

Digitized by Google

por medio de un análisis conceptual. "Busca... una nota material común a partir de la cual pueda concluir, como si fuera un término medio, la identidad de dos relaciones." [65] Por ejemplo, reflexiona sobre la analogía entre el ojo y la oreja y visiblemente no la comprende sino en el momento en que puede decir: "el ojo y la oreja son, uno y otro, órganos de los sentidos, en consecuencia, deben producir algo semejante". Si describimos la analogía como la apercepción de dos términos dados bajo un concepto que los coordina, tendríamos como normal un procedimiento que es patológico y que representa el rodeo por el cual debe pasar el enfermo para suplir la comprensión normal de la analogía. "Esta libertad en la elección de un *tertium comparationis* en el enfermo es completamente opuesta a la determinación intuitiva de la imagen en el hombre normal: el normal capta una identidad específica en las estructuras conceptuales, para él los procedimientos vivos del pensamiento son simétricos y corren parejos. De este modo 'atrapa' lo esencial de la analogía, y todavía puede uno preguntarse si un sujeto sigue siendo capaz de comprender, inclusive cuando esta comprensión no sea expresada adecuadamente por la formulación y la explicitación que da." [66] El pensamiento vivo no consiste, pues, en subsumir bajo una categoría. La categoría impone a los términos que reúne una significación que les es exterior. Schneider, sacando algo del lenguaje constituído y de las relaciones de sentido que encierra, consigue ligar el ojo y la oreja como "órganos de los sentidos". En el pensamiento normal el ojo y la oreja son captados de golpe según la analogía de su función, y su relación no puede quedar fijada en una "nota común" y registrada en el lenguaje, sino porque, ante todo, ha sido percibida en su estado naciente en la singularidad de la visión y del oído. Se replicará, sin duda, que nuestra crítica sólo alcanza un intelectualismo sumario, que reducirá el pensamiento a una actividad puramente lógica y que, justamente, el análisis reflexivo remonta hasta el fundamento de la predicación, y descubre detrás del juicio de inherencia el juicio de relación, detrás de la subsunción, como operación mecánica y formal, el acto categorial por el cual el pensamiento envuelve al sujeto con el sentido que se expresa en el predicado. De este modo, nuestra crítica de la función categorial no tendrá otro resultado sino el revelar, detrás del uso empírico de la categoría,

[65] Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einen Fall von Seelenblindheit*, p. 262.

[66] Id., *ibid.*, p. 263.

Digitized by Google

un uso trascendental sin el cual el primero, en efecto, es incomprensible. Sin embargo, la distinción entre uso empírico y uso trascendental encubre la dificultad más que resolverla. La filosofía criticista dobla las operaciones empíricas del pensamiento con una actividad trascendental, a la cual se le encarga realizar todas las síntesis para las que el pensamiento empírico da la moneda. Pero cuando yo pienso actualmente algo, la garantía de una síntesis intemporal no es suficiente y ni siquiera necesaria para fundar mi pensamiento. Es ahora mismo, en el presente vivo, donde hay que efectuar la síntesis, pues de otra manera el pensamiento estaría cortado de sus premisas trascendentales. Cuando pienso, no se puede decir, por tanto, que me recoloco en el sujeto eterno que no he dejado nunca de ser, porque el verdadero sujeto del pensamiento es aquel que efectúa la conversión y la asunción actual, y es él quien comunica su vida al fantasma intemporal. Nos es, pues, menester comprender cómo se anuda el pensamiento temporal sobre sí mismo y realiza su propia síntesis. Si el sujeto normal comprende de golpe que la relación del ojo a la visión es la misma relación que la del oído a la oreja, es porque el ojo y la oreja le son dados, de golpe, como medios de acceso a un mismo *mundo,* es porque tiene la evidencia antepredicativa de un mundo único, de tal manera que la equivalencia de los "órganos de los sentidos", y su analogía, se lee en las cosas y puede ser vivida antes de ser concebida. El sujeto kantiano pone un mundo, pero, para poder afirmar una verdad, el sujeto efectivo debe, ante todo, tener un mundo o ser en el mundo, es decir, llevar en torno suyo un sistema de significaciones cuyas correspondencias, las relaciones, las participaciones, no tengan necesidad de ser explicitadas para ser utilizadas. Cuando me muevo en mi casa, sé sin más y sin ningún discurso que ir hacia el cuarto de baño significa pasar cerca de la alcoba, que mirar la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda, y en este pequeño mundo todo gesto, toda percepción se sitúa inmediatamente en relación con mil coordenadas virtuales. Cuando converso con un amigo que conozco muy bien, todo lo que me dice y todo lo que le digo, a más de su significado para todo el mundo, entraña una multitud de referencias a las dimensiones principales de su carácter y del mío, sin que tengamos necesidad de evocar nuestras conversaciones precedentes. Estos mundos adquiridos, que confieren a mi experiencia su sentido segundo, están ellos mismos recortados en un mundo primordial, que funda su sentido primero. De esta manera hay también un

Digitized by Google

"mundo de los pensamientos", es decir, una sedimentación de nuestras operaciones mentales, que nos permite poder contar con nuestros conceptos y nuestros juicios adquiridos, como con cosas que están ahí y se dan globalmente, sin que tengamos necesidad a cada paso de rehacer su síntesis. De este modo puede haber para nosotros una especie de panorama mental, con sus regiones acentuadas y sus regiones confusas, una fisonomía de los problemas, y de situaciones intelectuales como la investigación, el descubrimiento, la certidumbre. Pero la palabra "sedimentación" no nos debe engañar: este saber concentrado no es una masa inerte en el fondo de nuestra conciencia. Mi departamento no es para mí una seria de imágenes fuertemente asociadas, no está en torno mío como dominio familiar sino en cuanto tengo todavía "en las manos" o "en las piernas" las distancias y las direcciones principales, y si a partir de mi cuerpo, van hacia él una multitud de hilos intencionales. Del mismo modo, mis pensamientos adquiridos no son una adquisición absoluta, sino que se nutren en todo momento de mi pensamiento presente, me dan un sentido, pero se los devuelvo. De hecho, lo adquirido de que disponemos, expresa en todo momento la energía de nuestra conciencia presente. En el momento en que se debilita, como en la fatiga, mi "mundo" de pensamiento se empobrece y se reduce inclusive a una o dos ideas obsesivas. En otro momento, por el contrario, soy todos mis pensamientos, y toda palabra que se dice ante mí hace germinar problemas, ideas, reagrupa y organiza el panorama mental y se ofrece con una fisonomía precisa. Así, pues, lo adquirido no es adquirido verdaderamente, sino en cuanto se reasume en un nuevo movimiento de pensamiento, y un pensamiento sólo está situado si asume asimismo su situación. La esencia de la conciencia consiste en darse un mundo o mundos, es decir, en traer a ser *ante* ella sus propios pensamientos como cosas, y la conciencia prueba su vigor indivisiblemente, o bien dibujando estos paisajes o bien abandonándolos. La estructura mundo, con su doble momento de sedimentación y de espontaneidad, está en el centro de la conciencia y podremos comprender como rasamiento del "mundo" a la vez los trastornos intelectuales, los trastornos perceptivos y los trastornos motores de Schneider, sin reducirlos unos a otros.

El análisis clásico de la percepción[67] distingue en ella datos

[67] Reservamos para la segunda parte un estudio más preciso de la percepción y sólo diremos aquí lo que es necesario para esclarecer el trastorno motor en Schneider. Estas anticipaciones y estas repeticiones son inevitables, si, como intentaremos mostrarlo, la percepción y la experiencia del cuerpo propio se implican mutuamente.

Digitized by Google

sensibles y la significación que reciben por un acto del entendimiento. Los trastornos de la percepción no podrían ser, desde este punto de vista, sino deficiencias sensoriales o trastornos gnósicos. El caso de Schneider nos enseña, por el contrario, deficiencias que afectan la unidad de la sensibilidad y de la significación y que revelan el condicionalismo existencial mutuo. Si se enseña al enfermo una estilográfica, procurando que el broche no se vea, las fases de reconocimiento son las siguientes. "Es negro, azul, claro —dice el enfermo—. Hay una mancha blanca, es alargado. Esto tiene la forma de un bastón. Esto podría ser un instrumento cualquiera. Brilla. Tiene un reflejo. Podría ser también un vidrio coloreado." En este momento se acerca la estilográfica al enfermo y se le hace ver el broche. Prosigue: "Esto debe ser un lápiz o un portaplumas. (Se toca la bolsa de su saco.) Esto se pone ahí, para anotar algo."[68] Es patente que el lenguaje interviene en cada una de las fases del reconocimiento procurando significaciones posibles a lo que es realmente visto, y que el reconocimiento progresa siguiendo las conexiones del lenguaje, de "alargado" pasa a "en forma de bastón", de "bastón" a "instrumento", de aquí a "instrumento para apuntar algo" y, finalmente, a "estilográfica". Los datos sensibles se limitan a sugerir estas significaciones, como un hecho sugiere al físico una hipótesis; el enfermo, al igual que el científico, verifica mediatamente y precisa la hipótesis por la coincidencia de los hechos, camina a ciegas hacia aquello que los unifica todos. Este procedimiento pone en evidencia, por contraste, el método espontáneo de la percepción normal, tipo de vida en que las significaciones hacen inmediatamente legible la esencia concreta del objeto y que no deja aparecer inclusive las "propiedades sensibles" sino a través de ella. En el enfermo está interrumpida esta familiaridad, esta comunicación con el objeto. Para el normal el objeto "habla" y es significativo, la disposición de los colores "quiere decir", de golpe, algo, mientras que en el enfermo la significación debe ser traída de otra parte por un verdadero acto de interpretación. —Recíprocamente, en el normal las intenciones del sujeto se reflejan inmediatamente en el campo perceptivo, lo polarizan, o le trazan su monograma o hacen nacer sin esfuerzo una ola significativa. En el enfermo el campo perceptivo ha perdido esta plasticidad. Si se le pide construir un cuadrado con 4 triángulos idénticos a un triángulo dado, res-

[68] Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache*, p. 49.

Digitized by Google

ponde que es imposible y que con 4 triángulos sólo pueden construirse dos cuadrados. Se le insiste haciéndole ver que un cuadrado tiene dos diagonales y siempre puede ser dividido en 4 triángulos. El enfermo responde: "Sí, pero ello es debido a que las partes se adaptan necesariamente una a la otra. Cuando se divide un cuadrado en cuatro, si se juntan convenientemente las partes, desde luego que se forma un cuadrado." [69] Sabe, pues, qué es un cuadrado y qué es un triángulo; ni siquiera se le escapa la relación entre estas dos significaciones, por lo menos después de las explicaciones del médico, y comprende que todo cuadrado puede ser dividido en triángulos; pero de ahí no saca la conclusión de que todo triángulo (rectángulo, isósceles) puede servir para construir un cuadrado de superficie cuádruple, porque la construcción de este cuadrado exige que los triángulos dados se acomoden de otra manera y que los datos sensibles se conviertan en la ilustración de un sentido imaginario. El mundo, en suma, no le sugiere ninguna significación y, recíprocamente, las significaciones que se propone no se encarnan en el mundo dado. Diremos, resumiendo, que el mundo no tiene para él *fisonomía*.[70] Esto nos lo hace comprender mejor un estudio de las particularidades con que dibuja. Schneider no dibuja nunca siguiendo un modelo (*nachzeichnen*), la percepción no se prolonga directamente en movimiento. Con la mano izquierda palpa el objeto, reconoce ciertas particularidades (un ángulo, una recta), formula su descubrimiento y, finalmente, traza sin modelo una figura que corresponde a la fórmula verbal.[71] La traducción de lo percibido en movimiento se hace por las significaciones expresas del lenguaje, mientras que el sujeto normal penetra en el objeto por la percepción, asimila su estructura y, a través de su cuerpo, el objeto da reglas directamente a sus movimientos.[72] Este diálogo del sujeto con el objeto, este recoger el sujeto el sentido desparramado en el objeto y el objeto las intenciones del sujeto, que es en lo que consiste la percepción fisionómica, dispone en torno del sujeto un mundo que le habla de sí

[69] Benary, *ob. cit.*, p. 255.

[70] Schneider puede oír leer, o leer él mismo, una carta que ha escrito, sin reconocerla. Declara incluso que sin la firma no podría saber quién escribió la carta (Hochheimer, *ob. cit.*, p. 12).

[71] Benary, *ob. cit.*, p. 256.

[72] Esta toma expresa de posesión del "motivo" en su sentido pleno, que Cézanne conseguía después de horas de meditación. "Germinamos" decía, y después de súbito: "todo está ahí de un golpe". J. Gasquet, *Cézanne*, II parte, *Le Motif*, pp. 81-83.

Digitized by Google

mismo, e instala en el mundo sus propios pensamientos. Si esta función está obstaculizada en Schneider, es previsible *a fortiori* que la percepción de los acontecimientos humanos y la percepción del otro, presentarán deficiencias, puesto que presuponen el mismo recogimiento de lo exterior en lo interior, y de lo interior por lo exterior. Y, en efecto, si se cuenta al enfermo una historia, se ve que en vez de captarla como un conjunto melódico con sus tiempos fuertes, sus tiempos débiles, su ritmo o su decurso característico, sólo la retiene como una serie de hechos que han de ser anotados uno a uno. Por ello no la comprende si se hacen pausas en la narración y aprovecha estas pausas para resumir en una frase lo esencial de aquello que se le acaba de contar. Cuando, a su vez, cuenta él una historia, nunca lo hace *siguiendo* el argumento que se le ha trasmitido (*nacherzählen*) : no acentúa nada, sólo comprende el progreso de la historia a medida que la cuenta y el argumento es reconstruído parte a parte.[73] Hay, pues, en el sujeto normal, una esencia de la historia que se desprende a medida que avanza el relato, sin ningún análisis expreso, y que luego guía la reproducción del relato. La historia es un determinado acontecimiento humano, recognoscible por su estilo, y el sujeto lo "comprende" porque está dotado de la facultad de vivir, más allá de su experiencia inmediata, los acontecimientos aludidos por el relato. Hablando en general, para el enfermo sólo es presente lo que inmediatamente le está dado. El pensamiento del otro, puesto que no tiene de él una vivencia inmediata, nunca le estará presente.[74] Las palabras del otro son, para él, signos que debe descifrar uno por uno, en vez de ser, como en el normal, la envoltura trasparente de un sentido *en* el cual podría vivir. Al igual que los acontecimientos, las palabras no son, para el enfermo, motivo de un recogimiento o de una proyección, sino únicamente la ocasión de una interpretación metódica. Al igual que el objeto, el otro no le "dice nada" y los fantasmas que se le ofrecen están desprovistos, no

[73] Benary, *ob. cit.*, p. 279.

[74] De una conversación importante para él, sólo retiene el tema general y la decisión tomada al final, pero no las palabras de su interlocutor: "Sé lo que he dicho en una conversación por las razones que he tenido para decirlo; lo que el otro ha dicho es más difícil de saber, porque no tengo ningún punto de apoyo (*Anhaltspunkt*) para recordarlo" (Benary, *ob. cit.*, p. 214). Como se ve, el enfermo reconstruye y deduce su propia actitud en la conversación y es incapaz de "meterse" directamente ni siquiera en sus propios pensamientos.

Digitized by Google

de esa significación intelectual que se obtiene por el análisis, pero sí de esta significación primordial que nos da la coexistencia.

Los trastornos propiamente intelectuales —los del juicio y los de la significación— no podrán ser considerados como deficiencias últimas, y deberán, a su vez, ser recolocados en el mismo contexto existencial. Sea, por ejemplo, la "ceguera para los números".[75] Se ha podido mostrar que el enfermo, capaz de contar, de sumar, de sustraer, de multiplicar, o de dividir tratándose de objetos colocados ante él, no puede, sin embargo, concebir el número, y que todos estos resultados han sido obtenidos mediante recetas rituales que no tienen con él ninguna relación de sentido. Sabe de memoria la serie de los números y la recita mentalmente señalando con sus dedos los objetos que debe contar, adicionar, sustraer, multiplicar o dividir: "el número sólo pertenece a la serie de los números, no tiene ninguna significación como magnitud fija, como grupo, como medida determinada".[76] De dos números, el mayor para él es el que viene "después" en la serie de los números. Cuando se le propone efectuar la operación $5 + 4 - 4$, ejecuta la operación en dos tiempos sin "notar nada de particular". Sólo se da cuenta cuando se le hace observar que el número 5 "queda". No comprende que "el doble de la mitad" de un número dado es el mismo número.[77] ¿Diremos, pues, que ha perdido el número como categoría o como esquema? Pero es el caso que cuando recorre con los ojos los objetos que debe contar "indicando" con sus dedos cada uno de ellos, inclusive si, como le sucede frecuentemente, confunde los objetos ya contados con los que todavía no lo han sido, e inclusive si la síntesis es confusa, evidentemente existe en él la idea de una operación sintética que es justamente la numeración. Y, recíprocamente, en el sujeto normal la serie de los números como melodía cinética casi totalmente desprovista de sentido auténticamente numérico, sustituye frecuentemente al concepto de número. El número nunca es un concepto puro, cuya ausencia permitiera definir el estado mental de Schneider, sino una estructura de conciencia que entraña el más y el menos. El acto verdadero de contar exige del sujeto que sus operaciones, a medida que se desarrollan y dejan de ocupar el centro de su conciencia, no dejen, sin embargo, de estar ahí y formen, para las operaciones ulteriores, un *suelo* sobre el

75 Benary, *ob. cit.*, p. 224.
76 Id., *ibid.*, p. 223.
77 Id., *ibid.*, p. 240.

Digitized by Google

cual se establezcan. La conciencia mantiene tras de sí las síntesis efectuadas, todavía están a disposición, podrían ser reactivadas, y bajo este título son reasumidas y superadas en el acto total de numeración. Lo que se llama número puro o número auténtico no es sino una promoción o una extensión por recurrencia del movimiento constitutivo de toda percepción. La concepción del número está alterada en Schneider sólo en la medida en que supone eminentemente el poder de desplegar un pasado para ir hacia un porvenir. Esta base existencial de la inteligencia está dañada, mucho más que la inteligencia misma, porque, como se ha observado,[78] la inteligencia general de Schneider ha quedado intacta: sus respuestas son lentas, pero nunca insignificantes, son las de un hombre maduro, reflexivo y que se interesa por las experiencias del médico. Por debajo de la inteligencia como función anónima o como operación categorial, hay que reconocer un núcleo personal que es el ser del enfermo, su facultad de existir. Aquí se localiza su enfermedad. Schneider querría forjarse opiniones políticas o religiosas, pero sabe que es inútil intentarlo. "Tiene entonces que contentarse con creencias macizas, sin poderlas expresar."[79] Nunca canta o chifla para sí.[80] Veremos más adelante que nunca asume la iniciativa sexual. Nunca sale de casa para pasear, sino siempre para ir al trabajo, y no reconoce de paso la casa del profesor Goldstein "porque no ha salido con la intención de ir a esa casa".[81] De igual modo que tiene necesidad de procurarse por movimientos preparatorios "agarraderas" sobre su propio cuerpo antes de ejecutar movimientos cuando no están trazados de antemano por una situación habitual —de igual manera una conversación con el otro no constituye para él una situación en sí misma significativa, que exigiría respuestas improvisadas; sólo puede hablar siguiendo un plan trazado de antemano: "No puede abandonarse a la inspiración del momento para dar con los pensamientos necesarios en una situación compleja de la conversación, y esto se trate lo mismo de puntos de vista nuevos o de puntos de vista viejos."[82] Hay en toda su conducta algo meticuloso y serio, que es resultado de su incapacidad de jugar. Jugar es colocarse por un momento en una situación imaginaria, es divertirse en cambiar de "medio". El enfermo, por el contrario, no

78 Id., *ibid.*, p. 284.
79 Benary, *ob. cit.*, p. 213.
80 Hochheimer, *ob. cit.*, p. 37.
81 Id., *ibid.*, p. 56.
82 Benary, *ob. cit.*, p. 213.

Digitized by Google

puede ponerse en una situación ficticia sin convertirla en situación real: no distingue una adivinanza de un problema.[83] "Para él la situación posible en cada momento es de tal manera estrecha que dos fragmentos del mismo medio, si no tienen algo de común, no pueden simultáneamente convertirse en una situación." [84] Si se habla con él, no oye el ruido de otra conversación en la habitación vecina; si se le pone un plato en la mesa, nunca se pregunta de dónde viene. Declara que sólo se ve en la dirección hacia la que se mira y solamente los objetos en que uno se fija.[85] El porvenir y el pasado son, para él, sólo prolongaciones "encogidas" del presente. Ha perdido "nuestra facultad de ver según el vector temporal".[86] No puede dominar su pasado y encontrarlo sin vacilación yendo del todo a las partes: lo reconstruye a partir de un fragmento que ha conservado su sentido y que le sirve de "punto de apoyo".[87] Cuando se queja del clima, y se le pregunta si se siente mejor en el invierno, responde: "ahora no lo puedo decir. Por ahora no puedo decir nada".[88] Así, pues, todos los trastornos de Schneider se pueden reducir a una unidad, pero no a la unidad abstracta de la "función de representación": lo que le pasa es que está "pegado" a lo actual, "carece" de libertad",[89] de esta libertad concreta que consiste en la facultad general de ponerse en situación. Por debajo de la inteligencia, como por debajo de la percepción, topamos con una función más fundamental, con un "vector móvil en todos sentidos, como un proyector, mediante el cual podemos orientarnos hacia cualquier parte, en nosotros o fuera de nosotros, y tener un comportamiento con relación a este objeto".[90] Inclusive la comparación del proyector no es buena, puesto que sobrentiende que hay objetos dados sobre los cuales proyecta su luz, mientras que la función central de que hablamos, antes de darnos a ver o a conocer los objetos, los hace existir más secretamente para nosotros. Digamos, pues, mejor, sacando este término de otros trabajos,[91]

[83] De igual manera no existen para él equívocos o juegos de palabras porque las palabras no tienen para él sino un sentido y lo actual carece de su horizonte de posibilidad. Benary, *ob. cit.*, p. 283.

[84] Hochheimer, *ob. cit.*, p. 32.

[85] Id., *ibid.*, pp. 32 *s.*

[86] "Unseres Hineinsehen in den Zeitvektor." Id., *ibid.*

[87] Benary, *ob. cit.*, p. 213.

[88] Hochheimer, *ob. cit.*, p. 33.

[89] Id., *ibid.*, p. 32.

[90] Id., *ibid.*, p. 69.

[91] Cf. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 250.

Digitized by Google

que la vida de la conciencia —vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— está subtendida por un "arco intencional", que proyecta en torno nuestro, nuestro pasado, nuestro porvenir, nuestro medio humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral, o más bien, que nos hace situarnos bajo todas estas relaciones. Este arco intencional constituye la unidad de los sentidos, la de los sentidos y de la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad. Este arco se "distiende" en la enfermedad.

El estudio de un caso patológico nos ha permitido entrever un nuevo tipo de análisis —el análisis existencial— que supera las alternativas clásicas del empirismo y del intelectualismo, de la explicación y de la reflexión. Si la conciencia fuera una suma de hechos psíquicos, todo trastorno debería ser electivo. Si fuera una "función de representación", una pura facultad de significar, podría ser o no ser (y con ella todas las cosas), pero no dejar de ser después de haber sido, o enfermar, es decir, alterarse. Finalmente, si la conciencia es una actividad de proyección, que dispone en torno suyo los objetos como huellas de sus propios actos, pero que se apoya en ellos para ir a otros actos de espontaneidad, se comprende, a a la vez, que toda deficiencia de los "contenidos" repercuta sobre el conjunto de la experiencia e inicie su desintegración, se comprende que toda inflexión patológica interese la conciencia entera —y que, sin embargo, la enfermedad ataque la conciencia siempre por cierto "lado", y se comprende que, en cada caso, determinados síntomas sean los predominantes en el cuadro clínico de la enfermedad, y finalmente que la conciencia sea vulnerable y ella misma pueda recibir la enfermedad. Al atacar la "esfera visual", la enfermedad no se limita a destruir ciertos contenidos de conciencia, las "representaciones visuales" o la visión en sentido propio; sino que alcanza la visión en sentido figurado, de la que la primera no es más que el modelo o emblema —el poder de "dominar" (*überschauen*) las multiplicidades simultáneas,[92] una cierta manera de poner el objeto o de tener conciencia. Pero como, sin embargo, este tipo de conciencia no es más que la sublimación de la visión sensible, como se esquematiza en todo momento en las dimensiones del campo visual, cargándolas, es verdad, con un sentido nuevo, se comprende que esta función general tenga sus raíces psicológicas. La conciencia desarrolla libremente los datos visuales más allá de su sen-

92 Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 91 *ss.*

Digitized by Google

tido propio, se sirve de ellos para expresar sus actos de espontaneidad, como lo enseña suficientemente la evolución semántica que carga con un sentido cada vez más rico los términos de intuición, de evidencia o de luz natural. Pero, recíprocamente, no hay uno solo de estos términos, en el sentido final que la historia le ha dado, que se comprenda sin referencia a las estructuras de la percepción visual. De tal manera que no se puede decir que el hombre ve porque es Espíritu, ni, por otro lado, que es Espíritu porque ve: ver como un hombre ve y ser Espíritu son sinónimos. En la medida en que la conciencia sólo es conciencia de algo dejando tras de sí su estela, y en la medida en que, para pensar un objeto, es menester apoyarse sobre un "mundo de pensamiento" anteriormente construído, hay siempre una despersonalización en el corazón de la conciencia; con esto se da el principio de una intervención ajena: la conciencia puede enfermar, el mundo de sus pensamientos puede desmoronarse en fragmentos —o más bien dicho, ya que los "contenidos" disociados por la enfermedad sólo figuraban en la conciencia normal a título de partes y sólo servían de apoyo a significaciones que los superaban, se ve muy bien que la conciencia intenta mantener estas superestructuras, cuando su fundamento se ha hundido, imita sus operaciones acostumbradas, pero sin poder obtener su realización intuitiva y sin poder ocultar el déficit particular que las priva de su pleno sentido. Que la enfermedad psíquica, a su vez, esté ligada a un accidente corporal, se comprende, en principio, de la misma manera; la conciencia se proyecta en un mundo físico y tiene un cuerpo, de igual modo que se proyecta en un mundo cultural y tiene hábitos: porque no puede ser conciencia sino jugando sobre significaciones dadas en el pasado absoluto de la naturaleza, o en su pasado personal, y porque toda forma vivida tiende hacia una cierta generalidad, sea la de nuestros hábitos, o bien la de nuestras "funciones corporales".

Estos esclarecimientos nos permiten comprender, finalmente, sin equívoco, la motricidad como intencionalidad original. La conciencia es originariamente no un "yo pienso que", sino un "yo puedo".[98] Ni el trastorno visual, ni el trastorno motor de Schneider, pueden ser reducidos a un desfallecimiento de la función general de representación. La visión y el movimiento son maneras específicas de referirnos a los objetos y si a través de todas estas experiencias se expresa una función única, se trata del movimiento de la existencia, que no suprime

[93] El término es usual en los inéditos de Husserl.

Digitized by Google

la diversidad radical de los contenidos porque los enlaza no colocándolos todos bajo la dominación de un "yo pienso", sino orientándolos hacia la unidad intersensorial de un "mundo". El movimiento no es el pensamiento de un movimiento, y el espacio corporal no es un espacio pensado o representado. "Todo movimiento voluntario tiene lugar en un medio, sobre un fondo, que es determinado por el movimiento mismo... Ejecutamos nuestros movimientos en un espacio que no es 'vacío' y sin relación con ellos, sino que, por el contrario, está en una relación muy determinada con ellos: movimiento y fondo no son, a decir verdad, sino momentos artificialmente separados de un todo único".[94] En el gesto de la mano que se endereza hacia un objeto, está entrañada una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como esta cosa muy determinada hacia la cual nos proyectamos, al lado de la cual estamos ya por anticipación y que amagamos.[95] La conciencia es ser en la cosa por interme-

[94] Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, p. 163.

[95] No es fácil poner al desnudo la intencionalidad motriz pura: se oculta tras el mudo objetivo que contribuye a constituir. La historia de la apraxia enseñará de qué manera la descripción de la Praxis está casi siempre contaminada, y, al fin y al cabo, hecha imposible por la idea de representación. Liepmann (*Ueber Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*) distingue cuidadosamente la apraxia de los trastornos agnósicos de la conducta, en que el objeto no es identificado, pero en que la conducta es conforme a la representación del objeto y, en general, trastornos que conciernen a la "preparación ideatoria de la acción" (olvido del objetivo, confusión de dos objetivos, ejecución prematura, desplazamiento del objetivo por una percepción intercurrente) (*ob. cit.*, pp. 20-31). En el sujeto de Liepmann (el "Consejero de Estado"), el proceso ideatorio es normal, puesto que el sujeto puede ejecutar con su mano izquierda todo aquello que está vedado a su mano derecha. Por otra parte, la mano no está paralizada. "El caso del Consejero de Estado muestra que, entre los procesos psíquicos llamados superiores y la inervación motriz, hay todavía lugar para otra deficiencia que hace imposible la aplicación del proyecto (*Entwurf*) de acción a la motricidad de tal o cual miembro... Todo el aparato sensorio-motor de un miembro está, por decirlo así, desarticulado (*exartikuliert*) del proceso fisiológico total." (*Ibid.*, pp. 40 *s.*) Normalmente, pues, toda fórmula de movimiento, a la vez que se nos ofrece como una representación, se ofrece a nuestro cuerpo como una posibilidad práctica determinada. El enfermo ha conservado la fórmula del movimiento como representación, pero no tiene ya sentido para su mano derecha o, también, su mano derecha no tiene ya esfera de acción. "Ha conservado todo lo que es comunicable en una acción, todo lo que ofrece de objetivo y de perceptible para el otro. Lo que le falta, la capacidad de conducir su mano derecha conforme al plan esbozado, no es algo expresable, y no puede ser objeto para una conciencia ajena, es un poder, no un saber" (*ein Können, kein Kennen*). (*Ibid.*, p. 47.) Pero cuando Liepmann quiere precisar su análisis, vuelve a los puntos de vista clásicos y descompone el movimiento en una *representación* (la "fórmula

Digitized by Google

dio del cuerpo. Se aprende un movimiento cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es, cuando lo ha incorporado a su "mundo", y mover su cuerpo es apuntar a través de él hacia las cosas, dejarlo responder a la solicitación que se ejerce sobre él sin que medie ninguna representación. La motricidad no es una sirvienta de la conciencia, que transporte el cuerpo al punto del espacio que primeramente nos habíamos representado. Para que podamos mover nuestro cuerpo hacia un objeto, es menester, ante todo, que el objeto exista para él, es menester que nuestro cuerpo no pertenezca a la región del "en sí". Los objetos ya no existen para el brazo del apráxico, y es esto lo que lo hace inmóvil. Los casos de apraxia pura, en que la percepción del

de movimiento" que me da, con el objetivo principal, los objetivos intermediarios) y un sistema de *automatismos* (que, a cada objetivo intermedio, hacen corresponder las inervaciones convenientes) (*ibid.*, p. 59). El "poder" de que se ha hablado más arriba se convierte en una "propiedad de la sustancia nerviosa" (*ibid.*, p. 47). Se vuelve a la alternativa de conciencia y cuerpo que se creía superada con la noción de *Bewegungsentwurf* o proyecto-motor. Si se trata de un movimiento simple, la representación del objetivo y de los objetivos intermediarios se convierte en movimiento porque provoca automatismos adquiridos de una vez por todas (p. 55), si se trata de un movimiento complejo, suscita el "recuerdo kinestésico de los movimientos componentes: así como el movimiento se compone de actos parciales, el proyecto del movimiento se compone de la representación de sus partes o de los objetivos intermedios: es ésta la representación que hemos llamado fórmula del movimiento" (p. 57). La Praxis está desmembrada en representaciones y automatismos; el caso del Consejero de Estado se hace ininteligible, puesto que sería menester referir sus trastornos, o bien a la preparación ideatoria del movimiento, o bien a alguna deficiencia de los automatismos, lo que Liepmann excluye desde un principio, y la apraxia motriz se reduce o bien a la apraxia ideatoria, es decir, a una forma de agnosia, o bien a la parálisis. No se hará comprensible la apraxia, ni se hará justicia a las observaciones de Liepmann, sino en el caso de que el movimiento por ejecutar pueda ser anticipado, sin serlo por una representación, y esto no es ni siquiera posible sino en el caso de que se defina la conciencia no como posición explícita de sus objetos, sino, más generalmente, como referencia a un objeto lo mismo práctico que teórico, que se la defina como ser en el mundo y si el cuerpo, a su vez, es definido no como un objeto entre objetos, sino como el vehículo del ser en el mundo. Mientras se siga definiendo la conciencia por la representación, la única operación posible para ella será la de formar representaciones. La conciencia será motriz en tanto que se da una "representación de movimiento". El cuerpo ejecuta entonces el movimiento calcándolo sobre la representación que se da la conciencia, y según una fórmula de movimiento que recibe de ella (cf. O. Sittig, *Ueber Apraxie*, p. 98). Queda por comprender todavía mediante qué operación mágica la representación de un movimiento suscita en un cuerpo justamente ese movimiento. El problema sólo se resolverá si dejamos de distinguir el cuerpo como mecanismo en sí y la conciencia como ser para sí.

Digitized by Google

espacio está intacta, en que inclusive la "noción intelectual del gesto por hacer" no parece perturbada, y en que, sin embargo, el enfermo no sabe copiar un triángulo,[96] los casos de apraxia constructiva, en que el sujeto no manifiesta ningún trastorno gnósico, salvo en lo que concierne a la localización de los estímulos sobre su cuerpo, y que no es capaz, sin embargo, de copiar una cruz, una *v* o una *o*,[97] muestran muy bien que el cuerpo tiene su mundo, y que los objetos o el espacio pueden estar presentes en nuestro conocimiento sin estarlo en nuestro cuerpo.

No hay, pues, que decir que nuestro cuerpo está *dentro* del espacio, ni, por otro lado, que está *dentro* del tiempo: *habita* el espacio y el tiempo. Si mi mano ejecuta en el aire un movimiento complicado, para conocer su posición final no tengo que sumar los movimientos en el mismo sentido y eliminar los movimientos de sentido contrario. "Todo cambio identificable llega a la conciencia cargado ya con sus relaciones a lo que lo ha precedido, como en un taxímetro la distancia nos es presentada transformada ya en *schillings* y en *pence*."[98] En todo instante, las posturas y los movimientos precedentes procuran un patrón de medida siempre listo. No se trata del "recuerdo" visual o motor de la posición de la mano en el punto de partida: las lesiones cerebrales pueden dejar intacto el recuerdo visual, suprimiendo la conciencia del movimiento y, en cuanto al "recuerdo motor", es claro que no podría determinar la posición actual de mi mano, si la percepción de que ha nacido no extrañara en sí misma una conciencia absoluta del "aquí", sin la cual la conciencia se vería remitida de recuerdo en recuerdo, y no se tendría nunca una percepción actual. De la misma manera que es necesario un "aquí", el cuerpo existe también necesariamente en un "ahora"; nunca puede hacerse "pasado", y si no podemos conservar en el estado de salud el recuerdo vivo de la enfermedad, o en la edad adulta el de nuestro cuerpo cuando éramos niños, estas "lagunas de la memoria" no hacen otra cosa que expresar la estructura temporal de nuestro cuerpo. En todo instante de un movimiento, el instante precedente no está ignorado, sino que está como encajado en el

96 Lhermitte, G. Levy y Kyriako, *Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, p. 597.

97 Lhermitte y Trelles, *Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*, p. 428. Cf. Lhermitte, de Massary y Kyriako, *Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie*.

98 Head y Holmes, *Sensory disturbances from cerebral lesions*, p. 187.

Digitized by Google

presente y la percepción presente consiste, en suma, en reasumir, apoyándose sobre la posición actual, la serie de las posiciones anteriores, que se envuelven unas en otras. Pero la posición inminente está también envuelta en el presente, y con ella todas las que vendrán, hasta el término del movimiento. Todo momento del movimiento abarca toda su extensión y, en particular, el primer momento, la iniciación cinética, inaugura el enlace de un aquí y de un allá, de un ahora y de un advenir, que los otros momentos se limitarán a desarrollar. En tanto que tengo un cuerpo y obro a través de él en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, pero tampoco, por otro lado, una infinidad de relaciones cuya síntesis haría la conciencia y en la que implicaría mi cuerpo; no soy dentro del espacio y del tiempo, no pienso el espacio y el tiempo; soy *en* el espacio y *en* el tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca.* La amplitud de este abarcar mide la de mi existencia; pero, de cualquier manera, no puede ser nunca total: el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y otra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarla. La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; más bien nos procura una manera de acercarnos al mundo y al objeto, una "praktognosia"[99] que ha de ser reconocida como original, y, quizá, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo, o comprende su mundo, sin tener que pasar por "representaciones", sin subordinarse a una "función simbólica" u "objetivante". Algunos enfermos pueden imitar los movimientos del médico y llevar su mano derecha a su oreja derecha, su mano izquierda a su nariz, si es que se colocan del lado del médico y observan sus movimientos en un espejo, pero no si están de frente. Head explica el fracaso del enfermo por la insuficiencia de su "formulación": la imitación del gesto estaría mediatizada por una traducción verbal. En realidad, la formulación puede ser exacta sin que la imitación atine y la imitación atina sin ninguna formulación. Los autores[100] hacen intervenir entonces si no el simbolismo verbal, por lo menos una función simbóli-

* A fin de mantener en español la distinción que el autor establece entre las expresiones de "Je suis *dans* l'espace" y "Je suis *à* l'espace", hemos traducido la primera como "soy *dentro* del espacio" y la última como "soy *en* el espacio" [T.]

[99] Grünbaum, *Aphasie und Motorik.*

[100] Goldstein, van Woerkom, Boumann y Grünbaum.

Digitized by Google

ca general, una capacidad de "transportar", de la que la imitación no sería, como la percepción y el pensamiento objetivo, sino un caso particular. Pero es evidente que esta función general no explica la acción adaptada. Porque los enfermos son capaces, no sólo de formular el movimiento que deben realizar, sino también de representárselo. Saben muy bien lo que tienen que hacer y, sin embargo, en vez de llevar la mano derecha a la oreja derecha, la mano izquierda a la nariz, tocan una oreja con cada mano o también su nariz y uno de sus ojos, o una de sus orejas y uno de sus ojos.[101] Lo que se ha hecho imposible para estos enfermos es la aplicación y el ajuste a su propio cuerpo de la definición objetiva del movimiento. Dicho de otra manera, la mano derecha y la mano izquierda, el ojo y la oreja les están dados como emplazamientos absolutos, pero no están ya insertados en un sistema de correspondencia que los enlace con las partes homólogas del cuerpo del médico y que los haga capaces de imitación, ni siquiera cuando el médico se pone frente al enfermo. Para poder imitar los gestos de alguien que se me pone enfrente, no es necesario que sepa expresamente que "la mano que aparece a la derecha de mi campo visual es para mi compañero la mano izquierda". Sólo el enfermo recurre a estas explicaciones. En la imitación normal, la mano izquierda del sujeto se identifica inmediatamente con la de su compañero, la acción del sujeto se adhiere inmediatamente a su modelo, el sujeto se proyecta o se irrealiza en él, se identifica con él, y el cambio de coordenadas está contenido eminentemente en esta operación existencial. Y es que el sujeto normal tiene su cuerpo no sólo como sistema de posiciones actuales, sino también como sistema abierto hacia una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones. Lo que hemos llamado esquema corporal es justamente este sistema de equivalencias, este invariante inmediatamente dado, mediante el cual las diferentes tareas motrices son inmediatamente trasladables. Es decir, no solamente es una experiencia de mi cuerpo, sino también una experiencia de mi cuerpo en el mundo, y es esto lo que da un sentido motor a las consignas verbales. Por lo tanto, la función destruída en los trastornos apráxicos es la función motriz. "No es la función simbólica o significativa en general la lesionada en estos casos: se trata de una función mucho más originaria y de carácter motor, a saber, la capacidad de diferenciación motriz del esquema corporal dinámico."[102] El espacio en que

101 Grünbaum, *ob. cit.*, pp. 386-392.
102 Grünbaum, *ob. cit.*, pp. 397 *s.*

Digitized by Google

se mueve la imitación normal no es en oposición al espacio concreto, con sus emplazamientos absolutos, un "espacio objetivo" o un "espacio de representación" fundado en un acto de pensamiento. Está ya dibujado en la estructura de mi cuerpo, en su correlato inseparable. "La motricidad tomada en su estado puro está dotada ya del poder elemental de dar un sentido (*Sinngebung*)." [103] Inclusive si, a continuación, el pensamiento y la percepción del espacio se liberan de la motricidad y de su estar en el espacio, para que podamos representarnos el espacio es preciso, ante todo, que hayamos sido introducidos en él por nuestro cuerpo, y que nos haya sido dado el primer modelo de las transposiciones, de las equivalencias, de las identificaciones que hacen del espacio un sistema objetivo, y permiten a nuestra experiencia ser una experiencia de objetos, abrirse hacia un "en sí". "La motricidad es la esfera primaria en que, ante todo, se engendra el sentido de todas las significaciones (*der Sinn aller Signifikationen*) en el dominio del espacio representado." [104]

La adquisición del hábito como mejoría y renovación del esquema corporal ofrece grandes dificultades a las filosofías clásicas, siempre inclinadas a concebir la síntesis como una síntesis intelectual. Es cierto que no es una asociación exterior la que reúne en el hábito los movimientos elementales, las reacciones y los "estímulos".[105] Toda teoría mecanicista se topa con el hecho de que el aprendizaje es sistemático: el sujeto no enchufa movimientos individuales con estímulos individuales, sino que adquiere la facultad de responder a tenor de cierto tipo de soluciones frente a cierta forma de situaciones, situaciones que pueden diferir grandemente pasando de un caso a otro, y los movimientos de respuesta pueden estar confiados, o bien a un órgano efector, o bien a otro; las situaciones y las respuestas se reúnen en los diferentes casos más por la comunidad de su sentido, que por la identidad parcial de sus elementos. ¿Será, pues, menester poner en el origen del hábito un acto del entendimiento que organizaría sus elementos para luego retirarse? [106] Por ejemplo, adquirir el hábito de un baile, ¿no quiere decir encontrar por medio de un análisis la fórmula del movimiento y recomponerlo, guián-

[103] Id., *ibid.*, p. 394.

[104] Id., *ibid.*, p. 396.

[105] V., acerca de este punto, *La Structure du Comportement*, pp. 125 *ss.*

[106] Como piensa, por ejemplo, Bergson, cuando define el hábito como "el residuo fosilizado de una actividad espiritual".

Digitized by Google

dose por este trazado ideal, con ayuda de movimientos ya adquiridos, los de la marcha y los de la carrera? Pero para que la fórmula de un baile nuevo integre ciertos elementos de la motricidad general, es menester, ante todo, que haya recibido algo así como una consagración motriz. Como ya se ha dicho frecuentemente, el cuerpo "atrapa" (*kapiert*) y "comprende" el movimiento. La adquisición del hábito es, desde luego, la captación de una significación, pero también la captación motriz de una significación motriz. ¿Qué se quiere decir con esto? Una mujer mantiene, sin cálculo, un espacio de seguridad entre la pluma de su sombrero y los objetos que podrían quebrarla, siente dónde está la pluma como sentimos dónde está nuestra mano.[107] Si tengo el hábito de manejar, meto el auto por un camino y veo que "puedo pasar", sin comparar la anchura del camino con la del coche, como atravieso una puerta sin comparar la anchura de la puerta y la de mi cuerpo.[108] El sombrero y el automóvil han dejado de ser objetos cuya magnitud y volumen se determinarían por comparación con otros objetos. Se han convertido en potencias voluminosas, en la exigencia de cierto espacio libre. Correlativamente, la puerta del Metro, el camino, se han convertido en potencias coaxionantes y aparecen de súbito como practicables o impracticables por mi cuerpo con sus anexos. El bastón del ciego ha dejado de ser un objeto para él, ya no lo percibe en sí mismo, su extremidad se ha transformado en zona sensible, aumenta la amplitud y el radio de acción del tacto, se ha convertido en algo análogo a una mirada. En la exploración de los objetos, la longitud del bastón no interviene expresamente y como término medio: el ciego la conoce por la posición de los objetos más bien que la posición de los objetos por ella. La posición de los objetos está dada inmediatamente por la amplitud del gesto que la alcanza y en la cual está comprendido, además de la facultad de extensión del brazo, el radio de acción del bastón. Si quiero habituarme a un bastón, lo pruebo, toco algunos objetos, y, después de algún tiempo, lo tengo "en la mano", veo qué objetos están "al alcance" de mi bastón o fuera de alcance. No se trata de una estimación rápida y de una comparación entre la longitud objetiva del bastón y la distancia objetiva del fin por alcanzar. Los lugares del espacio no se definen como posiciones objetivas en relación con

[107] Head, *Sensory disturbances from cerebral lesions*, p. 188.
[108] Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, p. 395.

Digitized by Google

la posición objetiva de nuestro cuerpo, sino que inscriben en torno nuestro el alcance variable de nuestras intenciones o de nuestros gestos. Habituarse a un sombrero, a un automóvil o a un bastón, es instalarse en ellos, o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del cuerpo propio. El hábito expresa la facultad que tenemos de dilatar nuestro ser en el mundo, o de cambiar de existencia anexándonos nuevos instrumentos.[109] Puedo saber escribir a máquina sin poder señalar en el teclado dónde se encuentran las letras que componen las palabras. Saber escribir a máquina no es conocer el lugar en que cada letra se encuentra en el tablero, ni tampoco haber adquirido para cada una de ellas un reflejo condicionado que suscitarían cuando se ofrecieran a nuestra mirada. Si el hábito no es un conocimiento, ni un automatismo, ¿qué es? Se trata de un saber que está en las manos, que no se da sino al esfuerzo corporal y que no puede traducirse por una designación objetiva. El sujeto sabe dónde se encuentran las letras en el tablero como sabemos dónde se encuentra uno de nuestros miembros, con un saber de familiaridad que no nos da una posición en el espacio objetivo. El desplazamiento de sus dedos no le es dado a la mecanógrafa como un trayecto espacial que pudiera describirse, sino sólo como una cierta modulación de la motricidad, que se distingue de otra cualquiera por su fisonomía. Muy a menudo se plantea la cuestión como si la percepción de una letra escrita sobre el papel despertara la representación de la misma letra, que a su vez despertaría la representación del movimiento necesario para alcanzarla en el tablero. Pero este lenguaje es mitológico. Cuando recorro con los ojos el texto que se me propone, no hay percepciones que despierten representaciones, sino conjuntos que se componen en ese momento, y que están dotados de una fisonomía típica o familiar. Cuando me pongo frente a mi máquina, un espacio motor se tiende por debajo de mis manos y en él voy a ejecutar lo que he leído. La palabra leída es una modulación del espacio visible, la ejecución motriz es una modulación del espacio manual, y todo reside en saber cómo puede cierta fisonomía de los conjuntos "visuales" evocar un determinado estilo de respuestas motrices, cómo cada estructura "visual" se da al fin de cuentas su esencia motriz,

109 Aclara también la naturaleza del esquema corporal. Cuando decíamos que nos da inmediatamente la posición de nuestro cuerpo, no queríamos decir, a la manera de los empiristas, que consista en un mosaico de "sensaciones extensivas", sino que se trata de un sistema abierto hacia el mundo, correlato del mundo.

Digitized by Google

sin que tenga necesidad de deletrear la palabra y de deletrear el movimiento para traducir la palabra en movimiento. Pero este poder del hábito no se distingue del que tenemos en general sobre nuestro cuerpo: si se me pide tocar mi oreja o mi rodilla, llevo mi mano a mi oreja o a mi rodilla por el camino más corto sin tener necesidad de representarme la posición de mi mano en el punto de partida, la de mi oreja, ni el trayecto de una a la otra. Decíamos más arriba que es el cuerpo quien "comprende" en la adquisición del hábito. Esta fórmula parecerá absurda, si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno del hábito nos invita a rectificar nuestra idea de "comprender" y nuestra idea de cuerpo. Comprender es experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectuación —y el cuerpo es nuestro ancoraje en un mundo. Cuando llevo la mano a mi rodilla, experimento en todo momento del movimiento la realización de una intención que no apuntaba a mi rodilla como idea o ni siquiera como objeto, sino como parte presente y real de mi cuerpo vivo, es decir, como punto de tránsito de mi movimiento perpetuo hacia un mundo. Cuando la mecanógrafa ejecuta en el teclado los movimientos necesarios, estos movimientos están dirigidos por una intención, pero esta intención no pone las teclas del teclado como emplazamientos objetivos. Literalmente, el sujeto que aprende a mecanografiar integra el espacio del teclado en su espacio corporal.

El ejemplo de los instrumentistas muestra aún mejor que el hábito no se localiza ni en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo. Es bien sabido,[110] que un organista diestro es capaz de tocar un órgano que no conoce y cuyos teclados son más o menos numerosos y los registros están dispuestos en forma distinta a los de su instrumento acostumbrado. Le basta una hora de entrenamiento para poder ejecutar su programa. Un tiempo de aprendizaje tan corto no permite suponer que nuevos reflejos condicionados hayan sustituído a los montajes ya establecidos, a no ser que unos y otros formen un sistema, y a no ser que el cambio sea total, lo que nos pone fuera de la teoría mecanicista, puesto que entonces las reacciones están mediatizadas por una captación global del instrumento. ¿Diremos que el organista analiza el órgano, esto es, que se da y conserva una representación de los

[110] Cf. Chevalier, *L'Habitude*, pp. 202 *ss.*

Digitized by Google

registros, de los pedales, de los teclados y de su relación en el espacio? Pero, en el corto ensayo que precede al concierto no se comporta como quien levanta un plano. Se sienta en el banco, acciona los pedales, tira de los registros, mide el instrumento con su cuerpo, se incorpora las direcciones y las dimensiones, se instala en el órgano como quien se instala en una casa. No aprende las posiciones en el espacio objetivo de todo registro y de todo pedal, y no las confía a su "memoria". En el ensayo, como en la ejecución, los registros, los pedales y los teclados le están dados como facultades de tal o cual valor emocional o musical, y su posición como los lugares en que este valor aparece en el mundo. Entre la esencia musical del trozo tal cual está indicada en la partitura y la música que efectivamente resuena en torno del órgano, se establece una relación tan directa que el cuerpo del organista y el instrumento no son sino el lugar de tránsito de esta relación. De aquí en adelante la música existe por sí y por ella existe todo el resto.[111] No hay lugar para un "recuerdo" del emplazamiento de los registros y el organista no toca en el espacio objetivo. En realidad, en el ensayo, sus gestos son gestos de consagración: tienden vectores afectivos, descubren fuentes emocionales, crean un espacio expresivo de la misma manera que los gestos del augur delimitan el *templum*.

Todo el problema del hábito se reduce a saber cómo puede concentrarse la significación musical del gesto en una cierta localidad, a tal punto que, estando por entero en su música, el organista alcanza justamente los registros y los pedales que van a realizarla. Ahora bien, el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo. Quiero agarrar un objeto y ya, en un punto del espacio en el cual no pensaba, esta facultad de prensión que es mi mano se endereza hacia el objeto. Muevo mis piernas, no en tanto que están en el espacio a ochenta centímetros de mi cabeza, sino en tanto que su facultad deambulatoria prolonga hacia abajo mi intención motriz. Las regiones principales de mi cuerpo están consagradas a acciones, participan en su valor, y es el mismo problema el saber por qué el sentido común pone en la cabeza el asiento del pensamiento y cómo el organista distribuye en el espacio del órgano las significaciones musicales. Pero nuestro cuerpo no es sólo un espacio expresivo entre todos los

111 V. Proust, *Du Côté de chez Swann*, II. "Como si los instrumentistas mejor que tocar la frasecilla ejecutaran los ritos exigidos por ella para que aparezca...", p. 187. "Sus gritos eran tan sorpresivos que el violinista tenía que precipitar su arco para recogerlos", p. 193.

Digitized by Google

demás. Esto sólo lo es el cuerpo constituído. El cuerpo es el origen de todos los otros, el movimiento mismo de expresión, quien proyecta hacia afuera las significaciones dándoles un lugar, quien hace que se pongan a existir como cosas, bajo mis manos, bajo mis ojos. Si nuestro cuerpo no nos impone, como al animal, instintos definidos desde el nacimiento, por lo menos sí da a nuestra vida la forma de la generalidad y prolonga como disposiciones estables nuestros actos personales. Nuestra naturaleza, en este sentido, no es una vieja costumbre, puesto que la costumbre presupone la forma de la pasividad de la naturaleza. El cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo. De una parte, se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente, pone en torno nuestro un mundo biológico; de otra parte, ejecutando sobre estos primeros gestos y pasando de su sentido propio hacia un sentido figurado manifiesta, a través de ellos, un núcleo de nuevas significaciones: es el caso de hábitos motrices como el baile. Finalmente, la significación apuntada no puede ser alcanzada por los medios naturales del cuerpo; es menester entonces que se construya un instrumento y proyecte un mundo cultural en torno suyo. En todos estos niveles desempeña la misma función que consiste en prestar a los movimientos instantáneos de la espontaneidad "algo de acción renovable y de existencia independiente".[112] El hábito es sólo un modo de esta facultad fundamental. Se dice del cuerpo que ha comprendido y del hábito que ha sido adquirido, cuando se deja penetrar por una significación nueva, cuando se asimila un nuevo núcleo significativo.

Lo que hemos descubierto por el estudio de la motricidad es, en resumen, un nuevo sentido de la palabra "sentido". La fuerza de la psicología intelectualista, como la de la filosofía idealista, resultaba de que apenas tenían necesidad de demostrar que la percepción y el pensamiento tienen un sentido intrínseco y que no pueden ser explicados por la asociación exterior de contenidos reunidos fortuitamente. El *cogito* era la toma de conciencia de esta interioridad. Pero toda significación era, por ello mismo, concebida como un acto de pensamiento, como la operación de un Yo puro, y si el intelectualismo superaba fácilmente al empirismo, era por sí mismo incapaz de dar cuenta de la variedad de nuestra experiencia, de lo que hay en ella de absurdo, de la contingencia de los contenidos.

112 Valéry, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 177.

Digitized by Google

La experiencia del cuerpo nos ha obligado a reconocer una imposición de sentido que no es la que ejecutaría una conciencia constituyente universal, sino que se trata de un sentido que se adhiere a determinados contenidos. Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, sin embargo, existe y es accesible a la enfermedad. En el cuerpo aprendemos a conocer este nudo de esencia y existencia que encontraremos, en general, en la percepción y que vamos ahora a describir detalladamente.

Digitized by Google

IV. LA SÍNTESIS DEL CUERPO PROPIO

El análisis de la espacialidad corporal nos ha llevado hacia resultados que pueden ser generalizados. Comprobamos, por vez primera, a propósito del cuerpo propio, algo que es verdadero respecto de todas las cosas percibidas: que la percepción del espacio y la percepción de la cosa, la espacialidad de la cosa y su ser cosa, no son dos problemas distintos. Ya la tradición cartesiana y kantiana nos lo enseña; esta tradición convierte las determinaciones espaciales en la esencia del objeto, muestra en la existencia partes extra partes y en la dispersión espacial el único sentido posible de la existencia en sí. Pero esclarece la percepción del objeto por la percepción del espacio, en tanto que la experiencia del cuerpo propio nos enseña a enraizar el espacio en la existencia. El intelectualismo ve muy bien que el "motivo de la cosa" y el "motivo del espacio" [1] se entrelazan, pero reduce el primero al segundo. La experiencia revela bajo el espacio objetivo, en el cual el cuerpo toma finalmente lugar, una espacialidad primordial de la cual la primera no es sino la envoltura, y que se confunde con el ser mismo del cuerpo. Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, ya lo hemos visto, y nuestro cuerpo no es primeramente dentro del espacio: es *en* el espacio. Los anosognósicos que hablan de su brazo como de una "serpiente" larga y fría,[2] no ignoran, hablando propiamente, sus contornos objetivos, e inclusive cuando el enfermo busca su brazo sin encontrarlo, o lo ata para no perderlo,[3] *sabe* muy bien dónde se encuentra, puesto que ahí lo busca o lo ata. Si los enfermos, sin embargo, experimentan el espacio de su brazo como ajeno, si, en general, puedo sentir el espacio de mi cuerpo enorme o minúsculo a pesar del testimonio de mis sentidos, esto se debe a que hay una presencia y una extensión afectivas, cuya espacialidad objetiva no es condición suficiente, como lo muestra la anosognosia, y tampoco la condición necesaria, como lo muestra el brazo fantasma. La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser cuerpo, la manera en que se realiza como cuerpo. Al analizarlo, no hacíamos sino anticipar

1 Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* III, segunda parte, cap. II.

2 Lhermitte, *L'Image de notre corps,* p. 130.

3 Van Bogaert, *Sur la pathologie de l'Image de soi,* p. 541.

Digitized by Google

lo que tenemos que decir acerca de la síntesis corporal en general.

Encontramos en la unidad del cuerpo esa estructura de implicación que hemos ya descrito a propósito del espacio. Las diferentes partes de mi cuerpo, sus aspectos visuales, táctiles y motores, no están simplemente coordinados. Si estoy sentado frente a mi mesa y quiero alcanzar el teléfono, el movimiento de la mano hacia el objeto, el enderezamiento del tronco, la contracción de los músculos de las piernas, se envuelven mutuamente; quiero obtener un determinado resultado, y las tareas se reparten de suyo entre los segmentos interesados, siendo dadas de antemano como equivalentes las siguientes combinaciones posibles: puedo quedarme sentado en el sillón, con tal de que extienda más el brazo, inclinarme más o medio levantarme. Todos estos movimientos están a nuestra disposición a partir de su significación común. A ello se debe que, en los primeros intentos de prensión, los niños no miren su mano, sino el objeto: los diferentes segmentos del cuerpo sólo son conocidos en su valor funcional, y su coordinación no es aprendida. De igual modo, cuando estoy sentado ante mi mesa, puedo instantáneamente "visualizar" las partes de mi cuerpo que me oculta. A la vez que contraigo mi pie en el zapato, lo veo. Tengo este poder inclusive respecto a partes de mi cuerpo que nunca he visto. Así se explica que haya enfermos que tienen la alucinación de su propio rostro *visto desde adentro*.[4] Se ha podido mostrar que no reconocemos nuestra propia mano en fotografía, y que inclusive muchos sujetos vacilan al reconocer, entre otras, su propia letra, pero, por el contrario, todos reconocen su silueta o su marcha filmada. Así, pues, no reconocemos por la vista lo que, sin embargo, hemos visto muy a menudo y reconocemos, por el contrario, de golpe, la representación visual de aquello que nos es invisible en nuestro cuerpo.[5] En la heautoscopía, el doble que el sujeto ve ante sí no siempre es reconocido por ciertos detalles visibles, el sujeto tiene el sentimiento absoluto de que se trata de él mismo y, en consecuencia, declara que ve su doble.[6] Cada uno de nosotros se ve como por un ojo interior que, a algunos metros de distancia, nos mira de la cabeza a las rodillas.[7] De este modo la conexión de los segmentos

[4] Lhermitte, *L'Image de notre corps*, p. 238.

[5] Wolff, *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch.*

[6] Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 4.

[7] Lhermitte, *L'Image de notre corps*, p. 238.

Digitized by Google

de nuestro cuerpo y la de nuestra experiencia visual, y nuestra experiencia táctil no se realizan paulatinamente y por acumulación. No traduzco "al lenguaje de la vista" los "datos del tacto", o inversamente —no reúno las partes de mi cuerpo una por una; esta traducción y esta reunión están hechas en mí de una vez para todas: son mi propio cuerpo. ¿Diremos, pues, que percibimos nuestro cuerpo por su ley de construcción, como conocemos de antemano todas las perspectivas posibles de un cubo a partir de su estructura geométrica? Pero —para no hablar todavía de objetos exteriores— el cuerpo propio nos enseña un modo de unidad que no es la subsunción bajo una ley. En tanto que está ante mí y ofrece a la observación sus variaciones sistemáticas, el objeto exterior se presta a un recorrido mental de sus elementos y puede, por lo menos en una primera aproximación, ser definido como la ley de sus variaciones. Pero yo no estoy ante mi cuerpo, estoy dentro de mi cuerpo, o más bien soy mi cuerpo. Ni sus variaciones, ni su invariante, pueden ser puestas expresamente. No sólo contemplamos las relaciones de los segmentos de nuestro cuerpo y las correlaciones del cuerpo visual y del cuerpo táctil: somos nosotros mismos quien tiene en conjunto estos brazos y estas piernas, quien a la vez las ve y las toca. El cuerpo es, para decirlo con Leibniz, la "ley eficaz" de sus cambios. Si aún hay lugar para hablar, en la percepción del cuerpo propio, de una interpretación, entonces hay que decir que el cuerpo se interpreta a sí mismo. En este caso los "datos visuales" sólo aparecen a través de su sentido táctil, los "datos táctiles" a través de su sentido visual, todo movimiento local sobre el fondo de una posición global, todo acaecer corporal, sea cual fuere el "analizador" que lo revela, sobre un fondo significativo, en que sus ecos más lejanos están, por lo menos, esbozados y se proporciona inmediatamente la posibilidad de una equivalencia intersensorial. Lo que reúne las "sensacionse táctiles" de mi mano y las enlaza a las percepciones visuales de la misma mano e igualmente a las percepciones de otros segmentos de cuerpo, es un cierto estilo de los gestos de mi mano que implica un cierto estilo de los movimientos de mis dedos y contribuye, por otra parte, a formar un cierto talante de mi cuerpo.[8] No puede compararse el cuerpo con un objeto físico, sino más bien con una obra de

[8] La mecánica del esqueleto no puede, ni siquiera en el nivel de la ciencia, dar cuenta de las posiciones y de los movimientos privilegiados de mi cuerpo. Cf. *La Structure du Comportement*, p. 196.

Digitized by Google

arte. En un cuadro o en un trozo de música, la idea sólo se puede comunicar por el despliegue de los colores y de los sonidos. Un análisis de la obra de Cézanne, si no he visto sus cuadros, me deja la posibilidad de elegir entre muchos Cézanne posibles, y sólo la percepción de los cuadros me entrega el único Cézanne existente, y es en ésta donde adquieren los análisis su sentido pleno. No sucede de otra manera con un poema o con una novela, aunque estén hechos de palabras. Es bien conocido que un poema, si entraña una primera significación, traducible en prosa, tiene en el espíritu del lector una segunda existencia que lo define como poema. Así como el habla no tiene significado sólo por las palabras, sino también por el acento, el tono, los gestos y la fisonomía, y este suplemento de sentido revela no ya los pensamientos de quien habla, sino la fuente de sus pensamientos y su manera de ser fundamental, de igual modo la poesía, si por accidente es narrativa y significante, esencialmente es una modulación de la existencia; se distingue del grito porque éste echa mano de nuestro cuerpo tal como la naturaleza nos lo ha dado, esto es, pobre en medios de expresión, mientras que el poema echa mano del lenguaje e incluso de un lenguaje particular, de tal manera que la modulación existencial, en lugar de evaporarse en el instante mismo en que se expresa, encuentra en el aparato poético el medio de eternizarse. Pero si bien se desprende de nuestra gesticulación vital, el poema no se desprende de todo apoyo material, y se perdería irremediablemente si su texto no se conservara exactamente; su significación no es libre y no reside en el cielo de las ideas: está encerrada entre palabras en una hoja de papel frágil. En este sentido, como toda obra de arte, el poema existe a la manera de una cosa y no subsiste eternamente a la manera de una verdad. En cuanto a la novela, aunque podamos resumirla, aunque el "pensamiento" del novelista pueda ser formulado abstractamente, esta significación ideal se destaca sobre una significación más amplia, como lo característico de una persona se destaca sobre el aspecto concreto de su fisonomía. El papel del novelista no es exponer ideas, ni siquiera analizar caracteres, sino presentar un acontecimiento interhumano, hacerlo madurar y revelarlo sin comentario ideológico, a tal punto que todo cambio en el orden de la narración o en la elección de las perspectivas modificaría el sentido *novelístico* del acontecimiento. Una novela, un poema, un cuadro, un trozo de música, son individuos, es decir, seres en que no se puede distinguir la expresión de lo

Digitized by Google

expresado, cuyo sentido sólo me es accesible por un contacto directo, y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. En este sentido nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones vivas y no la ley de un determinado número de términos covariantes. Una determinada experiencia táctil del brazo significa una determinada experiencia táctil del antebrazo y de la espalda, un determinado aspecto visual del mismo brazo, y no porque las diferentes percepciones táctiles, la percepciones táctiles y las percepciones visuales participen siempre en un idéntico brazo inteligible, como las perspectivas de un cubo en la idea del cubo, sino porque el brazo visto y el brazo tocado, como diferentes segmentos del brazo, *forman* todos, en conjunto, un mismo gesto.

Así como, más arriba, el hábito motriz esclareció la naturaleza particular del espacio corporal, de igual manera aquí el hábito en general nos hace comprender la síntesis general del cuerpo propio. Y de la misma manera que el análisis de la espacialidad corporal anticipaba el de la unidad del cuerpo propio, así podemos extender a todos los hábitos lo que hemos dicho de los hábitos motrices. A decir verdad, todo hábito es, a la vez, motriz y perceptivo, porque se localiza, como hemos dicho, entre la percepción explícita y el movimiento efectivo, en esta función fundamental que delimita, a la vez, nuestro campo de visión y nuestro campo de acción. La exploración de los objetos con un bastón, que dábamos hace un momento como ejemplo de hábito motriz, es también un ejemplo de hábito perceptivo. Cuando el bastón se convierte en un instrumento familiar, el mundo de los objetos táctiles se retira, no comienza ya en la epidermis de la mano, sino en el cabo del bastón. Nos sentiríamos inclinados a decir que a través de las sensaciones producidas por la presión del bastón sobre la mano, el ciego construye el bastón y sus diferentes posiciones, y que éstas, a su vez, mediatizan un objeto en segunda potencia, el objeto externo. La percepción sería siempre una lectura de los mismos datos sensibles, salvo que se haría cada vez más rápidamente, sobre signos cada vez más tenues. Pero el hábito no *consiste* en interpretar las presiones del bastón sobre la mano como signos de ciertas posiciones del bastón, y éstas como signos de un objeto exterior, puesto que justamente nos *dispensa* de hacerlo. Las presiones sobre la mano y el bastón ya no están dadas, el bastón ya no es un objeto que el ciego percibiría, sino un instrumento *con* el cual percibe; es un apéndice del cuerpo, una extensión de la síntesis corporal. Correlativamente, el objeto exterior no es el geometral

Digitized by Google

o el invariante de una serie de perspectivas, sino una cosa hacia la que nos lleva el bastón y cuyas perspectivas, según la evidencia perceptiva, no son índices sino aspectos. El intelectualismo no puede concebir el tránsito de la perspectiva a la cosa misma, del signo a la significación, sino como una interpretación, una apercepción, una intención de conocimiento. Los datos sensibles y las perspectivas en cada nivel serían contenidos captados como (*aufgefasst als*) manifestaciones de un mismo núcleo inteligible.[9] Pero este análisis deforma, a la vez, el signo y la significación, separa al uno de la otra al objetivar el contenido sensible, que está ya "preñado" por un sentido, y el núcleo invariante, que no es ya una ley, sino una cosa: oculta la relación orgánica del sujeto y del mundo, la trascendencia activa de la conciencia, el movimiento por el cual se lanza hacia una cosa y en un mundo por medio de sus órganos y de sus instrumentos. El análisis del hábito motriz como extensión de la existencia se prolonga, pues, en un análisis del hábito perceptivo como la adquisición de un mundo. Recíprocamente, todo hábito perceptivo es aún un hábito motriz y, de nuevo, en este caso la aprehensión de una significación se hace por el cuerpo. Cuando el niño se ha habituado a distinguir el azul del rojo, se comprueba que el hábito adquirido con relación a esta pareja de colores beneficia todas las otras.[10] ¿Se trata, pues, de que a través de la pareja azul-rojo el niño ha apercibido la significación "color" y el momento decisivo del hábito reside en esta toma de conciencia, en este fenómeno de presentarse un "punto de vista del color", en este análisis intelectual que subsume los datos bajo una categoría? Pero para que el niño pueda apercibir el azul y el rojo bajo la categoría del color, es preciso que ésta se enraice en los datos, pues de lo contrario ninguna subsunción podría reconocerla en ellos —es preciso, ante todo, que sobre las superficies "azules" y "rojas" que se le presentan, se manifieste esta manera particular de vibrar y de alcanzar la mirada que se llama el azul y el rojo. Disponemos con la mirada de un instrumento natural comparable al bastón del ciego. La mirada obtiene algo

9 Husserl, por ejemplo, ha definido por mucho tiempo la conciencia o la imposición de un sentido por el esquema *Auffassung-Inhalt* y como una *beseelende Auffassung*. Ha dado un paso decisivo al reconocer, desde las *Conferencias sobre el tiempo*, que esta operación presupone otra más profunda mediante la cual el contenido mismo es preparado para esta aprehensión. "No toda constitución se hace según el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*." *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitsbewusstsein*, p. 5, *n.* 1.

10 Koffka, *Growth of the Mind*, pp. 174 *ss.*

Digitized by Google

más o algo menos de las cosas, según la forma en que las interrogue, si se desliza o si se apoya en ellas. Enseñarse a ver los colores es hacerse con un cierto estilo de visión, es procurarse un nuevo uso del cuerpo propio, enriquecer y reorganizar el esquema corporal. Como sistema de facultades motrices o de facultades perceptivas, nuestro cuerpo no es un objeto para un "yo pienso": es un conjunto de significaciones vividas que se endereza hacia su equilibrio. Algunas veces se forma un nuevo nudo de significaciones: nuestros movimientos antiguos se integran en una nueva entidad motriz, los primeros datos de la visión en una nueva entidad sensorial, nuestros poderes naturales reciben súbitamente una significación más rica, que hasta ahora sólo estaba esbozada en nuestro campo perceptivo o práctico, que no se anunciaba en nuestra experiencia sino por una cierta carencia, y cuyo advenimiento reorganiza súbitamente nuestro equilibrio y llena nuestra ciega expectativa.

Digitized by Google

V. EL CUERPO COMO SER SEXUADO

Nuestro propósito constante estriba en poner en evidencia la función primordial por la cual hacemos existir para nosotros, por la cual asumimos el espacio, el objeto o el instrumento, y describir el cuerpo como el lugar de esta apropiación. Ahora bien, cuando nos dirigíamos al espacio o a la cosa percibida, no era fácil descubrir la relación del sujeto encarnado y de su mundo, porque se transforma de suyo en el puro comercio del sujeto epistemológico y del objeto. En efecto, el mundo natural se da como existente en sí más allá de su existencia para mí; el acto de trascendencia por el cual el sujeto se abre al mundo, se rebasa a sí mismo, y nos encontramos en presencia de una naturaleza que no tiene necesidad de ser percibida para existir. Por lo tanto, queremos poner en evidencia la génesis del ser para nosotros, hay que considerar el sector de nuestra experiencia que patentemente no tiene sentido ni realidad sino para nosotros, es decir, nuestro medio afectivo. Intentemos ver cómo es que un objeto o un ser llega a existir para nosotros por el deseo o por el amor y comprenderemos mejor con ello cómo es que objetos y seres pueden existir en general.

Se concibe ordinariamente la afectividad como un mosaico de estados afectivos, placeres y dolores encerrados en sí mismos, que no se comprenden y no pueden explicarse sino por nuestra organización corporal. Si se admite que en el hombre la afectividad está "penetrada por la inteligencia", con esto se quiere decir que simples representaciones pueden desplazar los estímulos naturales del placer y del dolor, según las leyes de asociación de las ideas, o las leyes del reflejo condicionado, que estas sustituciones ligan el placer y el dolor a circunstancias que naturalmente nos son indiferentes y que, de transferencia en transferencia, se constituyen valores secundarios o terciarios que no tienen relación aparente con nuestros placeres y con nuestros dolores naturales. El mundo objetivo toca cada vez menos directamente sobre el teclado de los estados afectivos "elementales", pero el valor sigue siendo una posibilidad permanente de placer y de dolor. Si no es en la vivencia del placer y del dolor, de la cual no hay nada que decir, entonces el sujeto se define por su poder de representación, la afectividad no es reconocida como un modo original de conciencia. Si tal concepción fuera justa, todo desfallecimiento de la sexualidad de-

Digitized by Google

bería reducirse o bien a la pérdida de determinadas representaciones, o bien a un debilitamiento del placer. Se va a ver que no existe nada de eso. Un enfermo[1] no busca nunca por sí mismo la ejecución del acto sexual. Las imágenes obscenas, las conversaciones sobre asuntos sexuales, la percepción de un cuerpo, no hacen nacer en él ningún deseo. El enfermo apenas abraza, y besar no tiene para él valor de estímulo sexual. Las reacciones son estrictamente locales y no comienzan sin contacto. Si el preludio se interrumpe en ese momento, el ciclo sexual no se prosigue. En el acto sexual la *intromissio* nunca es espontánea. Si el orgasmo ocurre primero en la compañera y se aleja, el deseo esbozado se borra. Las cosas suceden siempre como si el sujeto ignorara lo que hay que hacer. No hay movimientos activos sino algunos instantes antes del orgasmo, que es muy breve. Las poluciones son raras y siempre sin sueños. ¿Intentaremos explicar esta inercia sexual —como más arriba la pérdida de las iniciativas cinéticas— por la desaparición de representaciones visuales? Pero muy difícilmente podrá sostenerse que no hay ninguna representación táctil de los actos sexuales, y todavía faltaría comprender por qué para Schneider los estímulos táctiles, y no sólo las percepciones visuales, han perdido mucho de su significado sexual. Si se quiere ahora suponer un desfallecimiento general de la representación, lo mismo táctil que visual, todavía habría que describir el aspecto concreto que asume esta deficiencia en el dominio de la sexualidad. Porque, al fin y al cabo, la rareza de las poluciones, por ejemplo, no se explica por la debilidad de las representaciones, que son el efecto más bien que la causa, y parecen indicar una alteración de la vida sexual misma. ¿Se supondrá algún debilitamiento de los reflejos sexuales normales o de los estados de placer? Pero este ejemplo sería más bien apropiado para mostrar que no hay reflejos sexuales y tampoco un puro estado de placer. Porque, como se recordará, todos los trastornos de Schneider son el resultado de una herida limitada a la esfera occipital. Si la sexualidad fuera en el hombre un aparato reflejo autónomo, si el objeto sexual alcanzara algún órgano de placer anatómicamente definido, el efecto de la herida cerebral debería ser el liberar estos automatismos y traducirse en un comportamiento sexual acentuado. La patología pone en evidencia, en-

[1] Se trata de Schneider, el enfermo cuyas deficiencias motrices e intelectuales estudiamos más arriba, y cuyo comportamiento afectivo y sexual ha sido analizado por Steinfeld, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, pp. 175-180.

Digitized by Google

tre el automatismo y la representación, una zona vital en que se elaboran las posibilidades sexuales del enfermo, como más arriba sus posibilidades motrices, perceptivas e, inclusive, sus posibilidades intelectuales. Es menester que haya, inmanente en la vida sexual, una función que asegure su despliegue, y que la extensión normal de la sexualidad repose sobre facultades internas del sujeto orgánico. Es menester que haya un eros o una libido que animan un mundo original, dan valor o significación sexuales a los estímulos exteriores y trazan para todo sujeto el uso que hará de su cuerpo objetivo. Lo alterado en Schneider es la estructura misma de la percepción o de la experiencia erótica. En el hombre normal, un cuerpo no sólo es percibido como un objeto cualquiera, esta percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta: el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas, traza una fisonomía sexual, y suscita los gestos del cuerpo masculino integrado en esta totalidad afectiva. Para Schneider, por el contrario, un cuerpo femenino carece de esencia particular: el carácter, sobre todo —dice—, es lo que hace a una mujer atractiva, en cuanto al cuerpo, todas son iguales. El contacto corporal estrecho no produce más que un "sentimiento vago", el "saber de algo indeterminado", que no basta para "encauzar" la conducta sexual y crear una situación que exija un modo determinado de resolución. La percepción ha perdido su estructura erótica, lo mismo en el espacio que en el tiempo. Lo que ha desaparecido en el enfermo es la facultad de proyectar ante sí un mundo sexual, de colocarse en situación erótica, o, una vez que la situación está esbozada, de mantenerla o de continuarla hasta la satisfacción. La palabra misma de satisfacción no le dice ya nada, puesto que carece de intención y de iniciativa sexual que exija un ciclo de movimientos y de estados, que les "dé forma" y que encuentre en ellos su realización. Si los estímulos táctiles mismos, que en otras ocasiones el enfermo utiliza muy convenientemente, han perdido su significación sexual, es debido a que han dejado, por decirlo así, de hablar a su cuerpo, de situarlo bajo la relación de sexualidad, o en otras palabras, que el enfermo ha dejado de dirigir a su contorno esa pregunta muda y permanente que es la sexualidad normal. Schneider, como la mayor parte de los sujetos impotentes, no "están en lo que hacen". Pero la distracción, las representaciones inoportunas no son causa, sino efectos, y si el sujeto percibe fríamente la situación es porque, ante todo, no la vive y no se

Digitized by Google

compromete en ella. Se adivina aquí un modo de percepción distinto de la percepción objetiva, un género de significaciones distinto de la significación intelectual, una intencionalidad que no es la pura "conciencia de algo". La percepción erótica no es una *cogitatio* que apunta a un *cogitatum;* a través de un cuerpo, apunta a otro cuerpo, se hace en el mundo y no en una conciencia. Un espectáculo tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento, aunque sólo fuera confusamente, su relación posible con los órganos sexuales o con estados de placer, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta facultad siempre lista a anudar estímulos dados en una situación erótica y ajustar a ella una conducta sexual. Hay una "comprehensión" erótica que no es del orden del entendimiento, puesto que el entendimiento comprende al apercibir una experiencia bajo una idea, mientras que el deseo comprende ciegamente ligando un cuerpo a otro cuerpo. Ni siquiera en el caso de la sexualidad, que por mucho tiempo ha pasado como el tipo de la función corporal, tenemos que habérnoslas con un automatismo periférico, sino con una intencionalidad que sigue el movimiento general de la existencia en sus inflexiones. Schneider no puede ya ponerse en situación sexual, lo mismo que, en general, no puede ya ponerse en situación afectiva o ideológica. Los rostros no le son ni simpáticos ni antipáticos, las personas no se califican a este respecto, sino cuando está en comercio directo con ellas y según la actitud que adopten hacia él, según la atención y la solicitud que le manifiesten. El sol y la lluvia no son ni alegres ni tristes, el humor no depende sino de funciones orgánicas elementales, el mundo es afectivamente neutro. Schneider apenas amplía su medio humano y cuando inicia nuevas amistades terminan mal; es porque no son resultado (de ello se da uno cuenta analizándolas) de un movimiento espontáneo, sino de una decisión abstracta. Schneider querría tener de buena gana opiniones sobre política y sobre religión, pero ya ni siquiera lo intenta, sabe que estas regiones no le son accesibles, y hemos visto que, en general, no ejecuta ningún acto de pensamiento auténtico, y reemplaza la intuición del número o la aprehensión de las significaciones por el manejo de signos y por la técnica de los "puntos de apoyo".[2] Descubrimos, a la vez, la vida sexual como una intencionalidad original y las raíces vitales de la percepción, de la motricidad y de la representación, al hacer descansar todos estos "procesos" sobre un "arco intencional" que se tuerce en el enfermo, y que en el

[2] Cf. más arriba p. 144.

Digitized by Google

normal da a la experiencia su tono de vitalidad y de fecundidad.

La sexualidad no es, sin embargo, un ciclo autónomo. Interiormente está enlazada a todo el ser cognoscente y actuante, esos tres sectores del comportamiento revelan una única estructura típica, están en una relación de expresión recíproca. Con esto hacemos justicia a las adquisiciones más duraderas del psicoanálisis. Cualesquiera que hayan podido ser las declaraciones de principio de Freud, las investigaciones psicoanalíticas conducen de hecho, no a explicar al hombre por la infraestructura sexual, sino a descubrir en la sexualidad relaciones y actitudes de *conciencia*, y la significación del psicoanálisis no consiste tanto en hacer de la psicología biología cuanto en descubrir, en funciones que se creía "puramente corporales", un movimiento dialéctico, y reintegrar la sexualidad al ser humano. Un discípulo disidente de Freud[3] ha mostrado, por ejemplo, que la frigidez nunca está ligada a condiciones anatómicas o fisiológicas, sino que muy frecuentemente traduce el rechazo del orgasmo, de la condición femenina o de la condición de ser sexuado, y éste, a su vez, el rechazo del compañero sexual y del destino que representa. Aun en Freud se equivocaría uno al pensar que el psicoanálisis excluye la descripción de motivos psicológicos y que se opone al método fenomenológico: por el contrario (sin saberlo), el psicoanálisis contribuye a desarrollarlo, al afirmar, según palabras del mismo Freud, que todo acto humano "tiene un sentido",[4] y al buscar siempre comprender el acontecimiento, en vez de ligarlo a condiciones mecánicas. Para Freud mismo lo sexual no es lo genital, la vida sexual no es un simple efecto de los procesos que se desarrollan en los órganos genitales, la libido no es un instinto, esto es, una actividad orientada naturalmente hacia fines determinados, sino que es la facultad general que tiene el sujeto psicofísico de adherirse a diferentes medios, de fijarse por diferentes experiencias, de adquirir estructuras de conducta. La libido permite que

[3] W. Steckel, *La Femme frigide*.

[4] Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, p. 45. El mismo Freud, en sus análisis concretos, abandona el pensamiento causal, cuando hace ver que los síntomas tienen siempre muchos sentidos, o, como él dice, están "supradeterminados". Porque esto quiere decir que un síntoma, en el momento en que se fija, encuentra siempre en el sujeto *razones de ser*, de tal suerte que ningún acontecimiento en una vida está, hablando propiamente, determinado desde afuera. Freud compara el accidente externo al cuerpo ajeno que no es para la ostra sino la ocasión de segregar una perla. V., por ejemplo, *Cinq psychanalyses*, cap. I, p. 91, *n.* 1.

Digitized by Google

un hombre tenga una historia. Si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser en el mundo, es decir, su manera de ser relativamente al tiempo y a los otros hombres. Hay síntomas sexuales en el origen de todas las neurosis. Pero estos síntomas, si se les entiende bien, simbolizan toda una actitud, por ejemplo, una actitud de conquista o una actitud de huída. En la historia sexual, entendida como la elaboración de una forma general de vida, todos los motivos psicológicos pueden deslizarse porque no hay interferencia de dos causalidades y la vida genital está imbricada en la vida total del sujeto. Y la cuestión reside, no tanto en saber si la vida humana reposa o no en la sexualidad, cuanto en saber qué es lo que se entiende por sexualidad. El psicoanálisis representa un doble movimiento de pensamiento: por un lado subraya la infraestructura sexual de la vida; por otro lado, "infla" la noción de sexualidad al grado de integrarle toda la existencia. Pero justamente por esta razón, sus conclusiones, como las de nuestro parágrafo precedente, son ambiguas. Cuando se generaliza la noción de sexualidad y se hace de ella un modo de ser en el mundo físico e interhumano, ¿se quiere decir con ello que, en último análisis, toda la existencia tiene una significación sexual, o bien que todo fenómeno sexual tiene una significación existencial? Según la primera hipótesis, la existencia sería una abstracción, otro nombre para designar la vida sexual. Pero como la vida sexual no puede ya ser circunscrita, como ya no es una función separada y definible por la causalidad peculiar de un aparato orgánico, no tiene ya ningún sentido decir que toda la existencia se comprende por la vida sexual, o, más bien, esta proposición se convierte en una tautología. ¿Hay que decir, inversamente, que el fenómeno sexual no es más que una expresión de nuestra manera general de proyectar nuestro medio? Pero la vida sexual no es un simple reflejo de la existencia: una vida eficaz, en el orden político e ideológico, por ejemplo, puede ir acompañada por una sexualidad destrozada, puede inclusive beneficiarse por este destrozo. Inversamente, la vida sexual puede adquirir, como en Casanova, por ejemplo, una especie de perfección técnica que no responde a un vigor particular de ser en el mundo. Aun si el aparato sexual está atravesado por la corriente general de la vida, puede confiscarla en su beneficio. La vida se particulariza en corrientes separadas. O bien las palabras no tienen ningún sentido, o bien la vida sexual señala un sector de nuestra vida que está en relaciones particulares con la

Digitized by Google

existencia del sexo. No se trata de ahogar la sexualidad en la existencia, como si no fuera más que un epifenómeno. Precisamente si se admite que los trastornos sexuales de los neuróticos expresan su drama fundamental y nos lo ofrecen agigantado, queda por saber por qué la expresión sexual de este drama es más precoz, más frecuente y más visible que los otros, y por qué la sexualidad no sólo es un signo sino un signo privilegiado. Topamos aquí con un problema que ya hemos encontrado en otras ocasiones. Hemos mostrado con la teoría de la Forma que no puede hablarse de una capa de datos sensibles que dependería inmediatamente de los órganos de los sentidos: el dato sensible más minúsculo sólo se ofrece integrado en una configuración y ya "formado". Esto no impide, decíamos, que las palabras "ver" y "oír" tengan un sentido. Hacíamos observar en otra parte[5] que las regiones especializadas del cerebro, la "zona óptica", por ejemplo, nunca funcionan aisladamente. Esto no impide, añadíamos, que, según la región en que se localizan las lesiones, el lado visual o el lado auditivo predomine en el cuadro de la enfermedad. Finalmente, acabamos de decir que la existencia biológica está imbricada en la existencia humana, y que no es nunca indiferente a su ritmo propio. Esto no impide, añadimos ahora, decir que "vivir" (*leben*) es una operación primordial a partir de la cual se hace posible "vivenciar" (*erleben*) tal o cual mundo, y que debemos nutrirnos y respirar antes de percibir y de llegar a la vida de relación, ser en relación a los colores y a las luces por la visión, a los sonidos por el oído, al cuerpo del otro por la sexualidad, antes de llegar a la vida de las relaciones humanas. De este modo, la vista, el oído, la sexualidad, el cuerpo no sólo son puntos de tránsito, o instrumentos o manifestaciones de la existencia personal, sino que ésta reasume y recoge en ella su existencia dada y anónima. Cuando decimos que la vida corporal o carnal y el psiquismo están en una relación de *expresión* recíproca, o que el acontecimiento corporal tiene siempre una *significación* psíquica, estas fórmulas necesitan explicación. Válidas para excluir el pensamiento causal, no quieren decir que el cuerpo sea la envoltura transparente del Espíritu. Volver a la existencia como medio en el cual se comprende la comunicación del cuerpo y del espíritu, no es volver a la Conciencia o al Espíritu, el psicoanálisis existencial no debe servir de pretexto a una restauración del espiritualismo. Lo comprenderemos mejor al pre-

[5] *La Structure du Comportement*, pp. 80 *ss.*

Digitized by Google

cisar las ideas de "expresión" y de "significación" que pertenecen al mundo del lenguaje y del pensamiento constituídos, y que acabamos de aplicar sin crítica a las relaciones del cuerpo y del psiquismo, y que la experiencia del cuerpo debe, por el contrario, enseñarnos a rectificar.

Una jovencita[6] a quien su madre prohibe volver a ver al joven a quien ama, pierde el sueño, el apetito y, finalmente, el uso de la palabra. En el curso de la infancia, se encuentra una primera manifestación de afonía como consecuencia de un temblor de tierra, más tarde una vuelta a la afonía como consecuencia de un miedo violento. Una interpretación estrictamente freudiana aduciría como causa la fase oral del desarrollo de la sexualidad. Pero lo que está "fijado" en la boca no sólo es la existencia sexual, sino, más en general, las relaciones con el otro, relaciones cuyo vehículo es la palabra. Si la emoción elige expresarse por la afonía es porque la palabra es entre todas las funciones del cuerpo la más íntimamente enlazada con la existencia en común, o, como diremos, con la coexistencia. La afonía representa, pues, un rechazo de la coexistencia, como, en otros sujetos, la crisis de nervios es el medio de huir de la situación. La enferma rompe con la vida de relaciones en el medio familiar. Más en general, tiende a romper con la vida: si no puede ya deglutir los alimentos, es debido a que la deglución simboliza el movimiento de la existencia que se deja atravesar por los acontecimientos y los asimila; la enferma, literalmente, no puede "tragar" la prohibición que se le ha impuesto.[7] En la infancia del sujeto la angustia se había traducido en afonía, porque la inminencia de la muerte interrumpía violentamente la coexistencia y reducía al sujeto a su suerte personal. El síntoma de la afonía reaparece porque la prohibición materna reproduce la misma situación en forma figurada y, por otro lado, al cerrar el futuro del sujeto lo reconduce a sus comportamientos favoritos. Estas motivaciones echaban mano de una sensibilidad particular de la garganta y de la boca en nuestro sujeto, que podría estar ligada a la historia de su libido y a la fase oral de la sexualidad. De este modo, a través de la significación sexual de los síntomas, se descubre, dibujado como en filigrana, su significado más general en relación con el pasado y con

[6] Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, pp. 113 *ss.*

[7] Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, p. 118, hace observar que un enfermo, en el momento en que encuentra y comunica al médico un recuerdo traumático, sufre un relajamiento del esfínter.

Digitized by Google

el futuro, con el yo y el otro, es decir, en relación con las dimensiones fundamentales de la existencia. Pero si el cuerpo expresa en todo momento las modalidades de la existencia, se verá que no es la forma en que los galones significan el grado o un número señala una casa: el signo no sólo indica su significación, está habitado por ella, en cierto modo es lo que significa, como un retrato es la cuasi-presencia del ausente Pedro,[8] o como las figurillas de cera, en la magia, son lo que representan. La enferma no imita con su cuerpo un drama que se representaría en su "conciencia". Al perder la voz, no traduce al exterior un "estado interior", no auspicia una "manifestación", como el jefe de estado que da la mano al maquinista de una locomotora o un abrazo al campesino, o como un amigo ofendido que no me dirige ya la palabra. Estar afónico no es callarse: uno sólo se calla cuando puede hablar. La afonía, desde luego, no es una parálisis, y prueba de ello es que, tratada por métodos psicológicos y dejada en libertad por su familia para poder ver a quien ama, la jovencita recupera la palabra. Pero la afonía no es tampoco un silencio concertado o querido. Es bien sabido que la teoría de la histeria se ha visto obligada a superar, con la noción de pitiatismo, la alternativa planteada entre parálisis (o anestesia) y simulación. Si el histérico es un simulador, lo es, ante todo, en relación consigo mismo, de tal suerte que es imposible hacer corresponder lo que experimenta o piensa *verdaderamente* y aquello que expresa hacia afuera: el pitiatismo es una enfermedad del Cogito, consiste en que la conciencia se ha hecho ambivalente y no en un rechazo deliberado de confesar lo que se sabe. De igual manera, en este caso, la jovencita no *deja* de hablar, sino que "pierde" la voz como se pierde un recuerdo. Es verdad que, como lo enseña el psicoanálisis, el recuerdo perdido no está perdido por azar, no se pierde sino en tanto pertenece a determinada región de mi vida que rehuso, en tanto tiene una cierta significación, y, como todas las significaciones, ésta sólo existe para alguien. El olvido es un acto; mantengo a distancia este recuerdo como miro lateralmente a una persona que no quiero ver. Sin embargo, como lo enseña muy bien el psicoanálisis, si la resistencia supone una relación intencional con el recuerdo al cual me resisto, no lo coloca ante mis ojos como un objeto, no lo rechaza expresamente. A lo que apunta es a una región de nuestra experiencia, a una cierta categoría, a cierto tipo de recuerdo. El sujeto que ha olvidado en un

[8] J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 38.

Digitized by Google

cajón el libro que su mujer le ha regalado y que lo encuentra una vez que se ha reconciliado con ella,[9] no lo había perdido de modo absoluto, pero tampoco *sabía* en dónde se encontraba. Lo que se refería a su mujer no existía ya para él, lo había borrado de su vida, todas las conductas que se referían a ella las había puesto de golpe fuera de circulación y se encontraba más acá del saber y de la ignorancia, de la afirmación y de la negación voluntarias. De igual modo, en la histeria y en la represión, podemos ignorar algo sabiéndolo porque nuestros recuerdos y nuestro cuerpo, en vez de dársenos en actos de conciencia singular y determinados, se encubren en la generalidad. A través de ella, los "tenemos", pero justo en la medida en que los tenemos lejos de nosotros. Con esto aprendemos que los mensajes sensoriales o los recuerdos no son captados expresamente y conocidos por nosotros, sino a condición de una adhesión general a la zona de nuestro cuerpo y de nuestra vida en que se revelan. Esta adhesión o este rechazo colocan al sujeto en una situación definida y le deslindan el campo mental inmediatamente disponible, de la misma manera que la adquisición o la pérdida de un órgano sensorial pone o quita del alcance directo un objeto del campo físico. No se puede decir que la situación que se crea de este modo sea la simple conciencia de una situación, porque equivaldría a decir que el recuerdo, el brazo o la pierna "olvidados" están ante mi conciencia, me son presentes y próximos bajo el mismo título que las regiones "conservadas" de mi pasado o de mi cuerpo. Pero tampoco se puede decir que la afonía es querida. La voluntad supone un campo de posibilidades entre las cuales elijo: ahí está Pedro, puedo hablarle o no dirigirle la palabra. Si, por el contrario, me vuelvo afónico, Pedro no existe ya para mí como interlocutor deseable o rechazable, se ha hundido todo el campo de las posibilidades, me privo hasta de ese modo de comunicación y de significación que es el silencio. Desde luego que se podría hablar aquí de hipocresía o de mala fe. Pero entonces habría que distinguir entre una hipocresía psicológica y una hipocresía metafísica. La primera engaña a otros hombres ocultando pensamientos expresamente conocidos por el sujeto. Es un accidente que se puede evitar fácilmente. La segunda se engaña a sí misma, por medio de la generalidad, da con un estado o con una situación que no es una fatalidad, pero que no está puesta y querida, se la encuentra inclusive en el hombre "sincero" o "auténtico" siempre que pretende ser sin reserva lo que es. Forma parte

[9] Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, p. 66.

Digitized by Google

de la condición humana. Cuando la crisis de nervios está en su paroxismo, inclusive si el sujeto la ha buscado como medio de escapar a una situación embarazosa y se mete en ella como en un asilo, no oye ya *casi* nada, no ve ya *casi* nada, se ha convertido *casi* en esta existencia espasmódica y jadeante que se debate en un lecho. El vértigo del mal humor es de tal índole que se convierte en mal humor en contra de *X*, mal humor en contra de la vida, mal humor absoluto. Cada instante que transcurre ve degradarse la libertad y se hace cada vez menos probable. Inclusive si nunca es imposible y puede siempre hacer abortar la dialéctica de la mala fe, lo cierto es que una noche de sueño tiene también el mismo poder: lo que puede ser superado por esta fuerza anónima debe ser de la misma naturaleza y hay, pues, que admitir, por lo menos, que el mal humor o la afonía en cuanto más duran, se hacen más consistentes como cosas, se estructuran, y la decisión que las cortaría viene de *más abajo* de la "voluntad". El enfermo se separa de su voz como algunos insectos desprenden su propia pata. Literalmente se queda sin voz; correlativamente, la medicina psicológica no actúa sobre el enfermo dándole a *conocer* el origen de su enfermedad: el contacto de una mano pone fin, en ocasiones, a las contracciones y devuelve la palabra al enfermo,[10] y la misma maniobra, convertida en rito, bastará a continuación para dominar nuevos accesos. La toma de conciencia, en los tratamientos psíquicos, seguiría siendo puramente cognoscitiva, y el enfermo no asumiría el sentido de sus trastornos que se le ha revelado sin la relación personal que contrae con el médico, sin la confianza y la amistad que le manifiesta, y el cambio de existencia que resulta de esta amistad. El síntoma, al igual que la curación, no se elaboran en el nivel de la conciencia objetiva o tética, sino por debajo. La afonía como situación, puede también ser comparada con el sueño: metido en mi cama, acostado sobre el lado izquierdo, replegadas las rodillas, cierro los ojos, respiro lentamente, alejo mis proyectos. Pero el poder de mi voluntad o de mi conciencia se paran aquí. Como los fieles, en los misterios dionisíacos, invocan el dios representando escenas de su vida, suscito la visitación del sueño imitando el aliento del dormido y su postura. El dios aparece cuando los fieles no se distinguen ya del papel que desempeñan, cuando su cuerpo y su conciencia dejan de oponerle su opacidad particular y se han fundido por entero en el mito. Hay un

[10] Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, pp. 113 *ss.*

Digitized by Google

momento en que el sueño "viene", se posa en esta imitación de sí mismo que le propongo, logro convertirme en lo que fingía ser: esta masa sin mirada y casi sin pensamientos, clavada en un punto del espacio y que sólo está en el mundo por la vigilancia anónima de los sentidos. Sin duda, este último lazo hace posible el despertar: por sus puertas entreabiertas volverán a entrar las cosas y el durmiente regresará al mundo. De igual manera el enfermo que ha roto con la coexistencia puede todavía percibir la envoltura sensible del otro, y concebir abstractamente el porvenir, por medio de un calendario, por ejemplo. En este sentido, el durmiente nunca está completamente encerrado en sí mismo, nunca es completamente un durmiente, el enfermo nunca está cortado del mundo intersubjetivo absolutamente, nunca es completamente enfermo. Pero lo que en ellos hace posible la vuelta al mundo verdadero, no son ya sino las funciones impersonales: los órganos de los sentidos, el lenguaje. Somos libres en relación al sueño y la enfermedad en la medida precisa en que todavía estamos metidos en el estado de vigilia y de salud, nuestra libertad se apoya sobre nuestro ser en situación, es ella misma una situación. Sueño, despertar, enfermedad, salud, no son modalidades de la conciencia o de la voluntad, sino que presuponen "un paso existencial".[11] La afonía no representa solamente un rechazo de hablar, la anorexia un rechazo de vivir, sino que son éste rechazo del otro o éste rechazo del porvenir arrancados a la naturaleza transitiva de "fenómenos interiores", generalizados, consumados, convertidos en situación de hecho.

El cuerpo tiene como papel asegurar esta metamorfosis. Transforma las ideas en cosas, mi mímica del sueño en sueño efectivo. Si el cuerpo puede simbolizar la existencia, es porque la realiza, porque es su actualidad. Secunda su doble movimiento de sístole y diástole. Por una parte, en efecto, es la posibilidad para mi existencia de dimitir de sí misma, de hacerse anónima y pasiva, de fijarse en una escolástica. En la enferma de que hemos hablado, el movimiento hacia el futuro, hacia el presente vivo o hacia el pasado, el poder de aprender, de madurar, de entrar en comunicación con el otro, se han como cuajado en un síntoma corporal, la existencia se ha anudado, el cuerpo se ha convertido "en el escondrijo de la vida".[12] Para el enfermo ya nada acontece,

11 Binswanger, *Ueber Psychotherapie,* p. 188.

12 Binswanger, *Ueber Psychotherapie,* p. 182.

Digitized by Google

nada adquiere sentido y forma en su vida —o más exactamente— sólo acontecen "ahoras" siempre iguales, la vida refluye sobre sí misma y la historia se disuelve en el tiempo natural. Inclusive como normal y como comprometido en situaciones interhumanas, el sujeto, en tanto tiene un cuerpo, conserva siempre el poder de esconderse. En el instante mismo en que vivo en el mundo, en que estoy con mis proyectos, en mis ocupaciones, con mis amigos, con mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, tenderme, escuchar mi sangre que golpea mis orejas, fundirme en un placer o en un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es también quien me abre al mundo y me pone en situación. El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el porvenir, hacia el mundo puede recomenzar como un río que se deshiela. El enfermo recobrará su voz, no por un esfuerzo intelectual o por un abstracto decreto de la voluntad, sino por una conversión en la cual se recoge todo su cuerpo, por un verdadero gesto, de igual modo que buscamos y encontramos un nombre olvidado no en "nuestro espíritu", sino "en nuestra cabeza", o "en la punta de la lengua". El recuerdo o la voz se recobran cuando el cuerpo se abre de nuevo al otro o al pasado, cuando se deja atravesar por la coexistencia y nuevamente (en sentido activo) significa más allá de sí mismo. Más aún: inclusive cortado del circuito de la existencia, el cuerpo no recae nunca sobre sí mismo completamente. Aun si me absorbo en la vivencia de mi cuerpo y en la soledad de mis sensaciones, no consigo suprimir toda referencia de mi vida a un mundo, en todo momento brota en mí de nuevo alguna intención, aunque no sea sino hacia los objetos que me rodean y caen bajo mis ojos, o hacia los instantes que advienen y lanzan al pasado lo que acabo de vivir. Nunca me convierto completamente en una cosa en el mundo, me falta siempre la plenitud de existencia de la cosa, mi propia sustancia se escapa de mí por el interior, y alguna intención se esboza siempre. En tanto que entraña "órganos de los sentidos", la existencia corporal no reposa nunca en sí misma, está siempre trabajada por una nada activa, me hace constantemente la proposición de vivir, y el tiempo natural, siempre que advie-ne, esboza sin cesar la forma vacía del verdadero acontecimiento. Desde luego, esta proposición se queda sin respuesta. El instante del tiempo natural no instaura nada, siempre recomienza, y recomienza, en efecto, en otro instante, las funciones sensoriales por sí solas no me hacen un ser en el mundo;

Digitized by Google

cuando me absorbo en mi cuerpo, mis ojos sólo me dan la envoltura sensible de las cosas y las de otros hombres, las cosas mismas están tocadas de irrealidad, los comportamientos se descomponen en el absurdo, el mismo presente, como en el falso reconocimiento, pierde su consistencia y vira hacia la eternidad. La existencia corporal que se difunde a través de mí sin mi complicidad, no es más que el esquema de una verdadera presencia en el mundo. Funda por lo menos la posibilidad, celebra nuestro primer pacto con él. Puedo muy bien ausentarme del mundo humano y abandonar la existencia personal, pero ello no tendrá otro efecto que volver a topar en mi cuerpo con la misma facultad, esta vez sin nombre, por la que estoy condenado a ser. Se puede decir que el cuerpo es "la forma encubierta del ser sí mismo",[13] o recíprocamente que la existencia personal es la reasunción y la manifestación de un ser dado en situación. Si decimos, pues, que el cuerpo expresa siempre la existencia, esto hay que entenderlo en el sentido en que la palabra expresa el pensamiento. Más acá de los medios convencionales de expresión, que no manifiestan al otro mi pensamiento, sino porque están dadas, en mí como en él, significaciones para cada signo, y en este sentido no realizan una comunicación verdadera, es menester, como veremos, reconocer una operación primordial de significación en que lo expresado no existe aparte de la expresión, y en que los signos mismos inducen su sentido desde dentro. De esta manera el cuerpo expresa la existencia total, no en cuanto es un acompañante exterior, sino en cuanto se realiza en él. Este sentido encarnado es el fenómeno central del cual son momentos abstractos cuerpo y espíritu, signo y significación.

Así comprendida, la referencia de la expresión a lo expresado, o del signo a la significación, no es una referencia de sentido unívoco como la que existe entre el texto original y la traducción. Ni el cuerpo *ni la existencia* pueden pasar por el original del ser humano, puesto que cada uno presupone el otro y el cuerpo es la existencia coagulada o generalizada, y la existencia una encarnación permanente. En particular, cuando se dice que la sexualidad tiene una significación existencial o que expresa la existencia, no hay que entenderlo como si se dijera que el drama sexual[14] no sería, en último

[13] Binswanger, *Ueber Psychotherapie* "eine verdeckte Form unseres Selbstseins", p. 188.

[14] Tomamos la palabra en su sentido etimológico y sin ninguna resonancia romántica, como lo hacía ya Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, p. 23.

Digitized by Google

análisis, *sino* una manifestación o un síntoma de un drama existencial. La misma razón que impide "reducir" la existencia al cuerpo o a la sexualidad, impide también "reducir" la sexualidad a la existencia: y es que ésta no es un orden de hechos (como los "hechos psíquicos") que se pueda reducir a otros o al cual se pudieran reducir, sino el medio equívoco de su comunicación, el punto en que sus límites se embrollan, o también su trama común. No se trata de hacer caminar a la existencia humana "de cabeza". Hay que reconocer sin ningún género de dudas que el pudor, el deseo, el amor en general, tienen una significación metafísica, esto es, que son incomprensibles si se trata al hombre como una máquina gobernada por leyes naturales, o como un "haz de instintos", que afectan al hombre como conciencia y como libertad. El hombre no muestra ordinariamente su cuerpo, y cuando lo hace, es bien con temor, o bien con la intención de fascinar. Le parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo roba, o por el contrario, que la exposición de su cuerpo le va a entregar al otro sin defensa, que el otro será reducido a la esclavitud. El pudor y la impudicia tienen, pues, su lugar en una dialéctica del yo y del otro, que es la del señor y la del esclavo: en tanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o, por el contrario, puedo convertirme en su señor y mirarlo a mi vez, pero este señorío es un callejón sin salida, puesto que, en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro ya no es la persona por quien yo desearía ser reconocido, es un ser fascinado, sin libertad, y bajo este título no cuenta ya para mí. Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puedo ser visto como un objeto, y que trato de ser visto como un sujeto, que el otro puede ser mi señor o mi esclavo, de modo que el pudor y la impudicia expresan la dialéctica de la pluralidad de las conciencias y tienen una significación metafísica. Lo mismo se dirá del deseo sexual: si se aviene mal con la presencia de un tercero testigo, si se experimenta como una señal de hostilidad una actitud demasiado natural, o dichos demasiado libres por parte del ser deseado, es porque quiere fascinar, y porque el tercero observador o el ser deseado, si es muy libre en espíritu, escapan a la fascinación. Lo que se busca poseer no es, pues, un cuerpo, sino un cuerpo animado por una conciencia, y, como dice Alain, no se ama a una loca, sino en tanto que se la haya amado antes de

Digitized by Google

su locura. La importancia que se atribuye al cuerpo, las contradicciones del amor, remiten, pues, a un drama más general que depende de la estructura metafísica de mi cuerpo, a la vez objeto para el otro y sujeto para mí. La violencia del placer sexual no sería suficiente para explicar el lugar que tiene la sexualidad en la vida humana y, por ejemplo, el fenómeno del erotismo, sino en el caso de que la experiencia humana no fuera una prueba, dada a todos y siempre accesible, de la condición humana en sus momentos más generales de autonomía y de dependencia. No se explican, pues, las inquietudes y las angustias de la conducta humana reduciéndolas al afán sexual, puesto que ya las entraña. Pero recíprocamente no se reduce la sexualidad a una cosa diferente de sí misma, al enlazarla con la ambigüedad del cuerpo. Porque, ante el pensamiento, al ser un objeto, el cuerpo no es ambiguo; sólo se hace ambiguo en la experiencia que de él tenemos, eminentemente en la experiencia sexual, y por el hecho de la sexualidad. Tratar de la sexualidad como de una dialéctica, no es reducirla a un proceso de conocimiento, ni reducir la historia de un hombre a la historia de su conciencia. La dialéctica no es una relación entre pensamientos contradictorios e inseparables: es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega, y sin la cual, sin embargo, no se sostiene. La metafísica —la emergencia del más allá de la naturaleza— no se localiza al nivel del conocimiento: se inicia con la apertura a lo "otro", está en todas partes, y, desde luego, en el desarrollo propio de la sexualidad. Si es verdad que hemos generalizado, con Freud, la noción de sexualidad, ¿cómo podemos hablar de un desarrollo propio de la sexualidad? ¿Cómo podemos caracterizar como sexual un contenido de conciencia? En efecto, no podemos hacerlo. La sexualidad se esconde a sí misma bajo una máscara de generalidad, intenta sin descanso escapar a la tensión y al drama que instaura. Pero ¿con qué derecho decimos que se esconde a sí misma, como si fuera el sujeto de nuestra vida? ¿No sería más fácil decir que está trascendida y diluída en el drama más general de la existencia? Debemos evitar dos errores: el primero es no reconocer en la existencia más contenido que su contenido manifiesto, exhibido en representaciones distintas, como lo han hecho las filosofías de la conciencia; el otro es doblar este contenido manifiesto con un contenido latente, formado también por representaciones, como lo han hecho las psicologías del inconsciente. La sexualidad no es ni trascendida en la vida humana, ni figurada en su

Digitized by Google

centro por representaciones inconscientes. En la vida está constantemente presente como una atmósfera. El soñador no comienza representándose el contenido latente de su sueño, que será revelado por la "segunda narración", con la ayuda de imágenes adecuadas; no comienza percibiendo claramente las excitaciones de origen genital como genitales, para traducir a continuación este texto a lenguaje figurado. Sino que, para el soñador, que se ha desprendido del lenguaje de la vigilia, tal excitación genital o tal pulsión sexual *es* inmediatamente esta imagen de un muro, o de una fachada por los que se asciende y que se encuentran en el contenido manifiesto. La sexualidad se diluye en imágenes que sólo retienen de ella algunas relaciones típicas, una determinada fisonomía afectiva; la verga del soñador *es* esta serpiente que como figura aparece en el contenido manifiesto.[15] Lo que acabamos de decir del soñador es válido también para esa parte de nosotros mismos siempre adormecida que sentimos más acá de nuestras representaciones, para esa bruma individual a través de la cual percibimos el mundo. Hay formas confusas, relaciones privilegiadas, en modo alguno "inconscientes", y de las que sabemos muy bien que son torpes, que tienen una relación con la sexualidad, sin que la evoquen expresamente. De la región corporal que habita más en especial, la sexualidad irradia una especie de olor o de sonido. Volvemos a encontrar esta función general de transposición tácita que ya habíamos reconocido en el cuerpo al estudiar el esquema corporal. Cuando llevo mi mano hacia un objeto sé implícitamente que mi brazo se distiende. Cuando muevo los ojos, tomo en cuenta su movimiento, sin conciencia expresa, y por él comprendo que la transformación del campo visual no es más que aparente. De la misma manera la sexualidad, sin ser objeto de un acto de conciencia expreso, puede motivar formas privilegiadas de mi experiencia. Tomada de este modo, es decir, como una atmósfera ambigua, la sexualidad es coextensiva a la vida. Dicho de otra manera, el equívoco es esencial a la existencia humana, y todo lo que vivimos o pensamos tiene siempre múltiples sentidos. Un estilo de vida —actitud de huída y necesidad de soledad— es, quizá, una expresión generalizada de un cierto estado de la sexualidad. Al modularse como existencia, la sexualidad se ha cargado de una significación tan general, el tema sexual ha podido ser para el sujeto ocasión de tantas observaciones justas y verdaderas en sí mismas, de tantas decisiones fundadas en la ra-

15 Laforgue, *L'Échec de Baudelaire*, p. 126.

Digitized by Google

zón, se ha hecho tan grave en el camino, que es ya imposible buscar en la forma de la sexualidad la explicitación de la forma de la existencia. Pero sigue siendo verdad que esta existencia es la reasunción y la explicitación de una situación sexual y que tiene siempre, por lo menos, un sentido doble. Hay siempre una ósmosis entre la sexualidad y la existencia; esto es, la existencia se diluye en la sexualidad, y recíprocamente, la sexualidad se diluye en la existencia, de modo que es imposible asignar, por una decisión o una acción dada, la parte de motivación sexual y la parte de otras motivaciones, imposible caracterizar una decisión o un acto como "sexual" o "no sexual". Hay, pues, en la existencia humana, un principio de indeterminación y esta indeterminación no sólo existe para nosotros, no proviene de alguna imperfección de nuestro conocimiento, no habría que creer que Dios podría sondear los corazones y los riñones y deslindar lo que viene de la naturaleza y lo que viene de la libertad. La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, y en tanto es la operación misma por la cual lo que no tenía sentido adquiere un sentido, lo que no tenía sino un sentido sexual adquiere uno significación más general, el azar se convierte en razón, en tanto es la reasunción de una situación de hecho. Llamaremos trascendencia este movimiento por el cual la existencia reasume por su cuenta y transforma una situación de hecho. Justamente porque es trascendencia, la existencia no rebasa nunca nada definitivamente, pues en este caso la tensión que la define desaparecería. Nunca se abandona a sí misma, lo que es nunca le es exterior y accidental, puesto que lo reasume en sí. La sexualidad, como el cuerpo en general, no debe ser concebida como un contenido fortuito de nuestra experiencia. La existencia no tiene atributos fortuitos, ningún contenido que no contribuya a darle su forma, no admite en sí misma el hecho puro, porque es el movimiento por el cual los hechos son asumidos. Se replicará, quizá, que la organización de nuestro cuerpo es contingente, que se puede "concebir un hombre sin manos, sin pies, sin cabeza" [16] y con mayor razón un hombre sin sexo que se reproduciría por trasplante o injerto. Pero esto es verdad sólo si se considera las manos, los pies, la cabeza o el aparato sexual en forma abstracta, esto es, como fragmentos de materia y no en su función viva —y si se forma del hombre una idea abstracta en la cual sólo entra la *cogitatio*.

[16] Pascal, *Pensées et Opuscules* (edición Brunschvicg), sección VI, nº 339, p. 486.

Digitized by Google

Si, por el contrario, se define al hombre por su experiencia, es decir, por su manera peculiar de dar forma al mundo y si se reintegran los "órganos" a este todo funcional del cual han sido separados, un hombre sin manos o sin sistema sexual es tan inconcebible como un hombre sin pensamiento. Se replicará todavía que nuestra proposición no deja de ser paradójica, sino convirtiéndose en una tautología: afirmamos, en suma, que el hombre sería diferente de lo que es, y ya no sería un hombre si le faltara uno solo de los sistemas de relación que efectivamente posee. Pero, se añadirá, esto se debe a que definimos al hombre por el hombre empírico, tal como existe de hecho, y enlazamos por una necesidad de esencia y en un *a priori* humano las notas de este todo dado que no han sido enlazadas sino por el encuentro de causas múltiples y por el capricho de la naturaleza. En realidad, no nos imaginamos, por una ilusión retrospectiva, una necesidad de esencia, simplemente comprobamos una conexión de existencia. Ya que, como lo hemos mostrado más arriba en el análisis del caso Schneider, todas las "funciones" en el hombre, desde la sexualidad hasta la motricidad y la inteligencia, son rigurosamente solidarias y es imposible distinguir en el ser total del hombre una organización corporal que trataríamos como un hecho contingente y otros predicados que le pertenecerían por necesidad. Todo es necesidad en el hombre y, por ejemplo, no es una simple coincidencia que el ser racional sea también el que se mantiene erecto y el que posee un pulgar oponible a los otros dedos, una idéntica manera de existir se manifiesta de aquí y ahí.[17] Todo es contingencia en el hombre en el sentido de que esta manera humana de existir no le está garantizada a todo niño humano por una esencia que hubiera debido recibir en su nacimiento y que debe rehacerse constantemente en él a través de los azares del cuerpo objetivo. El hombre es una idea histórica y no una especie natural. En otras palabras, no hay en la existencia humana ninguna posesión incondicionada y, sin embargo, tampoco ningún atributo fortuito. La existencia humana nos obligará a revisar nuestra idea habitual de la necesidad y de la contingencia, porque la existencia es la conversión de la contingencia en necesidad en el acto de asumirla. Todo lo que somos, lo somos sobre la base de una situación de hecho que hacemos nuestra y que transformamos sin descanso por una especie de *evasión* que nunca es una libertad incondicio-

17 Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 160 s.

Digitized by Google

nada. No hay explicación de la sexualidad que pueda reducirla a otra cosa diferente de sí misma, porque en sí misma es ya otra cosa y, si se quiere, nuestro ser entero. La sexualidad, se dice, es dramática *porque* comprometemos en ella toda nuestra vida personal. Pero ¿por qué lo hacemos? Por qué es nuestro cuerpo, para nosotros, el espejo de nuestro ser, sino debido a que es un *yo natural,* una corriente dada de existencia, de tal manera que nunca sabemos si las fuerzas que nos soportan son suyas o nuestras —o más bien nunca son ni suyas ni nuestras completamente. No hay superación de la sexualidad, así como no hay sexualidad cerrada sobre sí misma. Nadie se salva ni se pierde por completo.[18]

18 No podemos librarnos del psicoanálisis, ni del materialismo histórico, condenando las concepciones "reductoras" y el pensamiento causal, a nombre de un método descriptivo y fenomenológico, porque el materialismo, lo mismo que el psicoanálisis, no está ligado a las formulaciones "causales" que se pueden dar de él, y podría ser expuesto en otro lenguaje. Vale tanto refutar la economía histórica como la historia económica. La economía sobre la que se asienta la historia no es, como para la ciencia clásica, un ciclo cerrado de fenómenos objetivos, sino una confrontación de fuerzas productivas y de formas de producción que no llega a su término sino en el momento en que las primeras salen de su anonimato, toman conciencia de sí mismas y son capaces de dar forma al porvenir. Ahora bien, la toma de conciencia es evidentemente un fenómeno cultural y por ella pueden introducirse en la trama de la historia todas las motivaciones psicológicas. Una historia "materialista" de la revolución de 1917 no consiste en explicar todo impulso revolucionario por el índice de los precios de menudeo en el momento considerado, sino en recolocarla en la dinámica de las clases y en las relaciones de conciencia, que han variado de febrero a octubre, entre el nuevo poder proletario y el antiguo poder conservador. La economía se encuentra integrada en la historia más que la historia reducida a la economía. El "materialismo dialéctico", en las obras que ha inspirado, no es muy a menudo sino una concepción concreta de la historia que toma en cuenta, a más de su contenido manifiesto —por ejemplo, las relaciones oficiales de los "ciudadanos" en una democracia—, su contenido latente, es decir, las relaciones interhumanas tal como se establecen en la vida concreta. Cuando la historia "materialista" define la democracia como un régimen "formal" y describe los conflictos que sufre este régimen, el sujeto real de la historia, que intenta encontrar por debajo de la abstracción jurídica del ciudadano, no es sólo el sujeto económico, el hombre en tanto factor de la producción, sino más generalmente, el sujeto vivo, el hombre en tanto productividad, en tanto quiere dar forma a su vida, ama, odia, produce o no obras de arte, tiene hijos o no. El materialismo histórico no es la causalidad exclusiva de la economía. Estaríamos tentados a decir que no hace reposar la historia y las maneras de pensar sobre la producción y la manera de trabajar, sino más en general, sobre la manera de existir y de coexistir, sobre las relaciones interhumanas. No reduce la historia de las ideas a la historia económica, sino que las coloca en una historia única que expresa ambas y que es la de la existencia social. El solipsismo, como doctrina filo-

Digitized by Google

sófica, no es un efecto de la propiedad privada, sino que tanto en la institución económica como en la concepción del mundo, se proyecta un idéntico partido existencial de aislamiento y desconfianza.

Sin embargo, esta traducción del materialismo histórico puede parecer equívoca. "Inflamos", quizá, la noción de economía como Freud infla la de sexualidad, y hacemos entrar en ella, a más de los procesos de producción y la lucha de las fuerzas económicas contra las formas económicas, la constelación de los motivos psicológicos y morales que codeterminan esta lucha. Pero, ¿no pierde entonces la palabra economía todo su sentido? Si no son las relaciones económicas las que se expresan en el modo del *Mitsein*, ¿no será entonces que el modo del *Mitsein* se expresa en las relaciones económicas? Cuando referimos la propiedad privada como también el solipsismo a cierta estructura del *Mitsein*, ¿no hacemos una vez más andar a la historia de cabeza? ¿No hay que elegir entre estas dos tesis: o bien el drama de la coexistencia tiene una significación puramente económica, o bien el drama económico se disuelve en un drama más general y no tiene sino una significación existencial, lo que significa volver al espiritualismo?

La noción de existencia, bien comprendida, permite superar justamente esta alternativa, y lo que habíamos dicho más arriba acerca de la concepción existencial de la "expresión" y de la "significación", hay que aplicarlo aquí una vez más. Una teoría existencial de la historia es ambigua, pero esta ambigüedad no puede reprochársele, pues está en las cosas mismas. Sólo cuando se aproxima una revolución se aproxima más la historia a la economía, y como, en la vida individual, la enfermedad sujeta al hombre al ritmo vital de su cuerpo, así, en una situación revolucionaria, por ejemplo, en un movimiento de huelga general, se transparentan las relaciones de producción y son percibidas expresamente como decisivas. Es más, como acabamos de ver, su resolución depende de la manera como las fuerzas que se enfrentan se piensan mutuamente. Con mayor razón, en los períodos de decadencia, las relaciones económicas sólo son eficaces en cuanto son vividas y reasumidas por un sujeto humano, esto es, envueltas en halos ideológicos, por un proceso de mistificación, o más bien por un equívoco permanente que forma parte de la historia y que le confiere su peso peculiar. Ni el conservador ni el proletario tienen conciencia de estar metidos en una lucha económica solamente, y siempre dan a su acción una significación humana. En este sentido, nunca hay causalidad económica pura, porque la economía no es un sistema cerrado y forma parte de la existencia total y concreta de la sociedad. Pero una concepción existencial de la historia no quita a las situaciones económicas su poder de *motivación*. Si la existencia es el movimiento permanente por el cual el hombre reasume por su cuenta y asume una determinada situación de hecho, ninguno de sus pensamientos podrá estar completamente desprendido del contexto histórico en que vive, y en particular, de su situación económica. Justamente porque la economía no es un mundo cerrado y porque todas las motivaciones se anudan en el corazón de la historia, lo exterior se convierte en interior, y lo interior se convierte en exterior, y ningún componente de nuestra existencia puede ser nunca rebasado. Sería absurdo considerar la poesía de Valéry como un simple episodio de la enajenación económica: la poesía pura puede tener un sentido eterno; pero no es absurdo buscar en el drama social y económico, en el modo de nuestro *Mitsein*, el motivo de esta toma de conciencia. De igual modo que, como hemos dicho, toda nuestra vida respira en una atmósfera sexual, sin que pueda señalarse un conte-

Digitized by Google

nido de conciencia que fuera "puramente sexual" o que no lo fuera del todo, de la misma manera el drama económico y social proporciona a toda conciencia un determinado fondo o una determinada *imago* que descifrará a su manera, y, en tal sentido, es coextensivo a la historia. El acto del artista, como el del filósofo, es libre, pero no sin motivo. Su libertad reside en la facultad de equívoco de que acabamos de hablar, o también, en el proceso de evasión de que más arriba hablábamos, consiste en asumir una determinada situación de hecho dándole un sentido figurado que va más allá de su sentido propio. Así Marx, no contento con *ser* el hijo de un abogado y estudiante de filosofía, *piensa* su propia situación como la de un "intelectual pequeño burgués" y en la perspectiva nueva de la lucha de clases. De igual modo, Valéry transforma en poesía pura una inquietud y una soledad de que otros no hubieran sacado nada. El pensamiento es la vida interhumana tal como se comprende e interpreta a sí misma. En esta reasunción voluntaria, en este tránsito de lo objetivo a lo subjetivo, es imposible decir dónde terminan las fuerzas de la historia, y dónde empiezan las nuestras, y el problema no significa nada, tomado estrictamente, puesto que no hay historia sino para un sujeto que la vive y no hay más sujeto que el situado históricamente. No hay una significación única de la historia, lo que hacemos tiene siempre múltiples sentidos, y en esto se distingue una concepción existencial de la historia tanto del materialismo como del espiritualismo. Pero todo fenómeno cultural tiene, entre otras, una significación económica, y así como no se reduce a ella, la historia tampoco trasciende por principio la economía. La concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica se significan entre sí en la Unidad del acontecimiento social, como las partes del cuerpo se implican una a otra en la Unidad de un gesto, o como los motivos "fisiológicos", "psicológicos" y "morales" se anudan en la Unidad de una acción, y es imposible reducir la vida interhumana a las relaciones económicas o a las relaciones jurídicas y morales pensadas por los hombres, como es imposible reducir la vida individual, sea a las funciones corporales, sea al conocimiento que tenemos de esta vida. Pero, en todo caso, uno de los órdenes de significación puede ser considerado como dominante, un gesto como "sexual", otro como "amoroso", otro, finalmente, como "guerrero" y, de igual modo, en la coexistencia, un período de la historia puede ser considerado como cultural, político o económico ante todo. Saber si la historia de nuestro tiempo tiene su sentido principal en la economía, y si nuestras ideologías sólo nos dan su sentido derivado o segundo, es cuestión que no afecta ya a la filosofía, sino a la política; y que se resolverá investigando cuál de los dos escenarios, el económico o el ideológico, abarca el mayor número de hechos. La filosofía sólo puede mostrar lo que es *posible* a partir de la condición humana.

Digitized by Google

VI. EL CUERPO COMO EXPRESIÓN Y LA PALABRA

Hemos reconocido en el cuerpo una unidad distinta a la del objeto científico. Acabamos de descubrir, hasta en su "función sexual", una intencionalidad y una facultad de significación. Al describir el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación, tendremos ocasión de superar definitivamente la dicotomía clásica de sujeto y objeto.

La toma de conciencia de la palabra como región original es naturalmente tardía. Aquí, como en todas partes, la relación del *haber,* visible sin embargo en la etimología misma de la palabra hábito, está primeramente oculta por las relaciones del dominio del *ser,* o, como también se puede decir, por las relaciones intramundanas y ónticas.[1] La posesión del lenguaje es, ante todo, comprendida como la simple existencia efectiva de "imágenes verbales", es decir, de huellas dejadas en nosotros por las palabras pronunciadas u oídas. Que estas huellas sean corporales o que se depositen en un "psiquismo inconsciente", no importa mucho, pues en ambos casos la concepción del lenguaje es la misma, en cuanto que no hay un "sujeto que habla". Que los estímulos produzcan, según las leyes de la mecánica nerviosa, excitaciones capaces de provocar la articulación de la palabra, o bien que los estados de conciencia arrastren, en virtud de las asociaciones adquiridas, la aparición de la imagen verbal conveniente, en ambos casos la palabra toma su lugar en un circuito de fenómenos en tercera persona, nadie habla, hay un flujo de palabras que se producen sin ninguna intención de hablar que las domine. Se considera que el sentido de las palabras es dado con los estímulos o con los estados de conciencia que se trata de nombrar, la configuración sonora o articular de la palabra está dada por las huellas cerebrales o psíquicas, la palabra no es una acción, no

[1] Nuestra distinción de haber y de ser no coincide con la de Gabriel Marcel (*Être et Avoir*), aunque no la excluye. Marcel toma el haber en su sentido débil, el que tiene cuando designa una relación de propiedad (tengo una casa, tengo un sombrero) y toma, de golpe, ser en el sentido existencial del ser *en...*, o de asumir (soy mi cuerpo, soy mi vida). Preferimos tener en cuenta el uso que confiere al término ser el sentido débil de la existencia como cosa o de la predicación (la mesa es o es grande) y que designa, con la palabra haber, la relación del sujeto hacia el término en que se proyecta (tengo una idea, tengo deseo, tengo miedo). De ahí que nuestro "haber" corresponde más o menos al ser de Marcel y nuestro ser a su "haber".

Digitized by Google

manifiesta las posibilidades interiores del sujeto: el hombre puede hablar como la bombilla eléctrica hacerse incandescente. Puesto que hay trastornos electivos, que atacan el lenguaje hablado con exclusión del lenguaje escrito, o la escritura con exclusión de la palabra, y puesto que el lenguaje puede desagregarse en fragmentos es porque se constituye por una serie de aportaciones independientes, y porque la palabra, en un sentido general, es un ser de razón.

La teoría de la afasia y del lenguaje pareció transformarse completamente cuando se vio obligada a distinguir, por encima de la anartría, que interesa la articulación de la palabra, la afasia verdadera que nunca ocurre sin trastornos de la inteligencia —por encima del lenguaje automático, que en efecto es un fenómeno motor en tercera persona, un lenguaje intencional, único interesado en la mayoría de las afasias. La individualidad de la "imagen verbal" se encontraba, en efecto, disociada. Lo que el enfermo ha perdido, lo que el normal tiene, no es un determinado repertorio de palabras, sino una determinada manera de usarlo. La misma palabra que está a la disposición del enfermo en el plano del lenguaje automático, se le escapa en el plano del lenguaje gratuito —el mismo enfermo que encuentra sin dificultad la palabra "no" para rehusar las preguntas del médico, es decir, cuando significa una negación actual y vivida, no consigue pronunciarla cuando se trata de un ejercicio sin interés afectivo y vital. Se descubría, pues, detrás de la palabra una actitud, una función de la palabra que la condiciona. Se distinguía la palabra, como instrumento de acción, y como medio de designación desinteresada. Si el lenguaje "concreto" seguía siendo un proceso en tercera persona, el lenguaje gratuito, la denominación auténtica, se convertía en un fenómeno de pensamiento, y habría que buscar en un trastorno del pensamiento el origen de ciertas afasias. Por ejemplo, la amnesia de los nombres de los colores, recolocada en el comportamiento de conjunto del enfermo, se presentaba como una manifestación especial de un trastorno más general. Los enfermos que no pueden nombrar los colores que se les presentan, son también incapaces de clasificarlos siguiendo una consigna dada. Si se les pide, por ejemplo, clasificar las muestras según el tinte fundamental, se ve que lo hacen más lentamente y más minuciosamente que un sujeto normal: aproximan las muestras que tienen que comparar, y no ven de un solo golpe de vista las "que van juntas". Es más, después de haber reunido correctamente varios listones

Digitized by Google

azules, cometen errores incomprensibles. Si, por ejemplo, el último listón azul era de un matiz pálido, prosiguen añadiendo al montón de los "azules", un verde pálido o un rosa pálido —como si les fuera imposible mantener el principio de clasificación propuesto y considerar las muestras bajo el punto de vista del color durante toda la operación. Son pues, incapaces de subsumir los datos sensibles bajo una categoría, de ver de golpe las muestras como representantes del *eidos* azul. Igualmente, cuando, en el principio de la prueba, proceden correctamente, no los guía la participación de las muestras en una idea, sino la experiencia de una semejanza inmediata, y esto explica que puedan clasificar las muestras sólo después de haberlas aproximado. La prueba de adecuación pone en evidencia en ellos un trastorno fundamental, una de cuyas manifestaciones es la amnesia de los nombres de los colores. Porque nombrar un objeto es arrancarle lo que tiene de individual y único para ver en él el representante de una esencia o de una categoría, y si el enfermo no puede nombrar las muestras, no es porque haya perdido la imagen verbal de la palabra rojo o de la palabra azul, lo que ha perdido es la facultad general de subsumir un dato sensible bajo una categoría, ha caído de la actitud categorial en la actitud concreta.[2] Estos análisis y otros semejantes nos llevan, al parecer, a las antípodas de la teoría de la imagen verbal, puesto que el lenguaje aparece ahora como condicionado por el pensamiento.

En realidad, vamos a ver, una vez más, que hay parentesco entre las psicologías empiristas o mecanicistas, y las psicologías intelectualistas, y que no se resuelve el problema del lenguaje pasando de la tesis a la antítesis. Hace un momento, la reproducción de la palabra, la reviviscencia de la imagen verbal era esencial: ahora, no es más que la envoltura de la verdadera denominación y de la palabra auténtica, que es una operación interior. Y, sin embargo, ambas concepciones concuerdan ya que tanto para la una como para la otra la palabra no *tiene* significación. Esto es evidente en la primera, puesto que la evocación de la palabra no está mediatizada por ningún concepto, los estímulos o los "estados de conciencia" dados la suscitan según las leyes de la mecánica nerviosa o según las leyes de la asociación y, de este modo, la palabra no entraña ningún sentido, no tiene ninguna facultad interior, y no es más que un fenómeno psíquico, fisiológico, o inclusive físico, yuxtapuesto a los demás, y producido por el juego de

[2] Gelb y Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie.*

Digitized by Google

una causalidad objetiva. Lo mismo sucede cuando se dobla la denominación por una operación categorial. La palabra está entonces desprovista de eficacia propia, esta vez porque no es más que el signo exterior de su reconocimiento interior que podría hacerse sin él, y al cual no contribuye. No está desprovista de sentido, puesto que tiene tras de sí una operación categorial, pero este sentido no lo *tiene,* no lo posee, sólo el pensamiento tiene sentido y la palabra es una envoltura vacía; no es más que un fenómeno articular, sonoro, o la conciencia de este fenómeno, pero, en todo caso, el lenguaje no es más que una compañía exterior del pensamiento. En la primera concepción, nos quedamos más acá de la palabra como significativa, en la segunda nos situamos más allá. En la primera, no hay nadie que hable; en la segunda, hay un sujeto, pero no es el sujeto que habla, es el sujeto pensante. En lo que se refiere a la palabra misma, el intelectualismo apenas difiere del empirismo, y no puede prescindir de una explicación por el automatismo. Una vez efectuada la operación categorial, lo que queda por explicar es la aparición de la palabra que la acaba, y entonces intervendrá un mecanismo fisiológico o psíquico, puesto que la palabra es una envoltura inerte. Se supera, pues, tanto el intelectualismo como el empirismo, con esta simple observación: *la palabra tiene un sentido.*

Si la palabra presupusiera el pensamiento, si hablar fuera, ante todo, unirse al objeto por una intención de conocimiento o por una representación, no se comprendería por qué el pensamiento tiende a la expresión como hacia su acabamiento, por qué el objeto más familiar nos parece indeterminado, mientras no demos con el nombre, por qué el sujeto pensante mismo se encuentra en una especie de ignorancia de sus pensamientos, mientras no los ha formulado para sí, o, inclusive, los ha dicho o escrito, como lo muestra el ejemplo de muchos escritores, que comienzan un libro sin saber qué es lo que dirán precisamente. Un pensamiento que se contentara con existir para sí, a un lado de las dificultades de la palabra y de la comunicación, en cuanto apareciera, recaería en la inconsciencia, lo que quiere decir que no existiría ni aun para sí. A la famosa pregunta de Kant, podemos responder que hay, en efecto, una experiencia de pensar, en el sentido de que nos damos nuestros pensamientos por la palabra interior o exterior. Progresa, desde luego, en el instante y como por fulguraciones, pero todavía tenemos que apropiárnosla, y sólo por la expresión se hace nuestra. La denominación de los objetos no

Digitized by Google

viene después del reconocimiento mismo. Cuando identifico un objeto en la penumbra y digo: "es una brocha", no hay en mi espíritu un concepto de brocha, bajo el cual subsumiría el objeto, que se encontraría por otra parte enlazado por una asociación frecuente con la palabra "brocha", sino que la palabra lleva el sentido, y al imponerlo al objeto, tengo conciencia de dar con el objeto. Como se ha dicho a menudo,[3] para el niño el objeto no es conocido sino cuando es nombrado, la palabra es la esencia del objeto, y reside en él bajo el mismo título que su color o su forma. Para el pensamiento precientífico, nombrar el objeto es hacerlo existir o modificarlo: Dios crea los seres al nombrarlos, y la magia cree actuar sobre ellos hablando de ellos. Estos "errores" serían incomprensibles, si la palabra reposara en el concepto, porque entonces debería conocerse siempre como distinto de ella, y conocerla como un acompañamiento exterior. Si se responde que el niño aprende a conocer los objetos a través de las designaciones del lenguaje, y que de este modo, dados ante todo como seres lingüísticos, los objetos sólo reciben secundariamente la existencia natural, y que, finalmente, la existencia efectiva de una comunidad lingüística da cuenta de las creencias infantiles, esta explicación deja intacto el problema, puesto que, si el niño puede conocerse como miembro de una comunidad lingüística, antes de conocerse como pensamiento de una Naturaleza, es posible sólo bajo la condición de que el sujeto pueda ignorarse como pensamiento universal y captarse como palabra, y que la palabra, lejos de ser el simple signo de los objetos y de sus significaciones, habite en las cosas y sirva de vehículo a las significaciones. De este modo, la palabra, en quien habla, no traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo realiza.[4] Con mayor razón habría que admitir que quien oye recibe el pensamiento de la palabra misma. A primera vista, se creería que la palabra oída no puede aportarle nada: es él el que le da su sentido a las palabras, a las frases, y la combinación de las palabras y de las frases no es una aportación extraña, puesto que entonces no sería comprendida si no encontrara en quien escucha la facultad de comprenderla espontáneamente.

[3] Por ejemplo, Piaget, *La Représentation du Monde chez l'Enfant*, pp. 60 *ss.*

[4] Habría, desde luego, que distinguir una palabra auténtica, que formula por vez primera, y una expresión segunda, una palabra sobre palabras, que constituye ordinariamente el lenguaje empírico. Sólo la primera es idéntica al pensamiento.

Digitized by Google

Aquí, como siempre, aparece por lo pronto como verdadero el que la conciencia no puede encontrar en su experiencia, sino lo que ella misma ha puesto. De este modo, la experiencia de la comunicación sería una ilusión. Una conciencia construye —para X— esta máquina de lenguaje que dará a otra conciencia la ocasión de efectuar los mismos pensamientos, pero realmente nada pasa de una a la otra. Sin embargo, como el problema consiste en saber cómo, aparentemente, aprende algo la conciencia, la solución no puede consistir en decir que lo sabe todo de antemano. El hecho es que tenemos el poder de comprender más allá de lo que pensamos espontáneamente. Sólo se nos puede hablar en un lenguaje que ya comprendemos, cada una de las palabras de un texto difícil despierta en nosotros pensamientos que nos pertenecían de antemano, pero estas significaciones se anudan a veces en un pensamiento nuevo que las readapta todas, nos transportamos al centro del libro, damos con la fuente. Nada hay aquí que se compare a la resolución de un problema en que se descubre un término desconocido por su relación con los términos conocidos. Porque el problema sólo puede ser resuelto si está determinado, esto es, si la comprobación de los datos asigna a la incógnita uno o varios valores definidos. En la comprensión del otro, el problema es siempre indeterminado,[5] porque sólo la solución del problema hará aparecer retrospectivamente los datos como convergentes; sólo el motivo central de una filosofía, una vez comprendido, confiere a los textos del filósofo el valor de signos adecuados. Hay, pues, una reasunción del pensamiento del otro a través de la palabra, una reflexión en el otro, un poder de pensar *según el otro*[6] que enriquece nuestros propios pensamientos. Es menester, en este caso, que el sentido de las palabras sea, finalmente, inducido por las palabras mismas, o más exactamente, que su significación conceptual se forme como en relieve sobre una *significación gesticulante,* que es inmanente a la palabra. Y de igual modo que en un país extranjero, comienzo a comprender el sentido de las palabras por su lugar en un contexto de acción y participando en la vida común —de igual manera un texto filosófico aun

[5] Una vez más, lo que aquí decimos sólo se aplica a la palabra originaria —a la del niño que pronuncia su primera palabra, a la del enamorado que descubre su sentimiento, a la del "primer hombre que haya hablado", o a la del escritor o el filósofo que despiertan la experiencia primordial más acá de las tradiciones.

[6] *Nachdenken, nachvollziehen,* de Husserl, *Ursprung der Geometrie,* pp. 212 *ss.*

Digitized by Google

mal comprendido me revela, por lo menos, un cierto "estilo"—, espinocista, criticista o fenomenológico—, que es el primer esbozo de su sentido, comienzo a comprender una filosofía metiéndome en la manera de existir de este pensamiento, reproduciendo el tono, el acento del filósofo. Todo lenguaje, en suma, enseña él mismo, y transporta su sentido al espíritu del auditor. Una música o una pintura que por lo pronto no es comprendida, termina por crearse su público, si es verdad que *dice* algo, esto es, termina por segregar de sí misma su significación. En el caso de la prosa o de la poesía, el poder de la palabra es menos visible, porque nos dejamos engañar por la ilusión de tener ya en nosotros, con el sentido común de las palabras, lo necesario para comprender cualquier texto, mientras que, evidentemente, los colores de la paleta o los sonidos brutos de los instrumentos, tal como nos los da la percepción natural, no bastan para formar el sentido musical de una música, el sentido pictórico de una pintura. Pero, a decir verdad, el sentido de una obra literaria está menos hecho por el sentido común de las palabras de lo que aquél contribuye a modificar éste. Hay, pues, sea para quien escucha o lee, sea para quien habla o escribe, un *pensamiento en la palabra* que el intelectualismo ni siquiera sospecha.

Si queremos tomarlo en cuenta, hay que volver al fenómeno de la palabra y poner en entredicho las descripciones ordinarias que coagulan tanto el pensamiento como la palabra, y no nos dejan concebir entre ellos sino relaciones exteriores. Hay que reconocer primeramente que el pensamiento, en el sujeto que habla, no es una representación, esto es, que no pone expresamente objetos o relaciones. El orador no piensa antes de hablar, ni mientras habla; su palabra es su pensamiento. De igual modo el auditor no concibe con ocasión de los signos. El "pensamiento" del orador es vacío mientras habla, y, cuando se lee un texto ante nosotros, si la expresión es afortunada, no tenemos un pensamiento al margen del texto mismo, las palabras ocupan todo nuestro espíritu, vienen a llenar exactamente nuestra expectativa, y sentimos la necesidad del discurso, pero no seríamos capaces de preverlo y estamos poseídos por él. El fin del discurso o del texto será el fin del encantamiento. Entonces, advendrán los pensamientos sobre el discurso o sobre el texto, antes el discurso era improvisado y el texto comprendido sin ningún pensamiento, el sentido estaba presente en todas partes, pero en ninguna puesto por sí mismo. Si el sujeto que habla no piensa el sentido de lo

Digitized by Google

que dice, tampoco se representa las palabras que emplea. Saber una palabra o una lengua no es disponer, como hemos dicho, de montajes nerviosos preestablecidos. Pero no es tampoco retener de la palabra algún "recuerdo puro", alguna percepción debilitada. La alternativa bergsoniana de memoria-hábito y recuerdo puro no da cuenta de la presencia inmediata de las palabras que sé: están detrás de mí, como los objetos detrás de mi espalda, o como el horizonte de mi ciudad en torno de mi casa, cuento con ellos, o cuento sobre ellos, pero no tengo ninguna "imagen verbal". Si persisten en mí, es más bien como la *imago* freudiana, que es más bien que una representación de una percepción antigua y no una esencia emocional muy precisa y muy general arrancada de sus orígenes empíricos. De la palabra aprendida me queda su estilo articular y sonoro. Hay que decir de la imagen verbal lo que más arriba decíamos de la "representación del movimiento": no tengo necesidad de representarme el espacio exterior y mi propio cuerpo para mover éste en aquél. Basta que existan para mí y que constituyan un determinado campo de acción en torno mío. De igual manera, no tengo necesidad de representarme la palabra para saberla y para pronunciarla. Es suficiente con que tenga su esencia auricular y sonora como una de las modulaciones, uno de los usos posibles de mi cuerpo. Me refiero a la palabra como mi mano va hacia el lugar de mi cuerpo que es picado, la palabra está en cierto lugar de mi mundo lingüístico, forma parte de mi dotación, sólo dispongo de un medio de representármela, pronunciarla, como el artista que no tiene sino un medio de representarse la obra en que trabaja: haciéndola. Cuando me imagino a Pedro ausente, no tengo conciencia de contemplar a un Pedro numéricamente distinto de Pedro mismo; por lejos que esté lo aludo en el mundo, y mi poder de imaginar no es sino la persistencia de mi mundo en torno mío.[7] Decir que yo imagino a Pedro, quiere decir que me procuro una pseudopresencia de Pedro suscitando la "conducta de Pedro". De igual modo que Pedro imaginado no es más que una de las modalidades de mi ser en el mundo, la imagen verbal no es más que una de las modalidades de mi gesticulación fonética, dada con muchas otras en la conciencia global de mi cuerpo. Evidentemente es esto lo que quería decir Bergson cuando hablaba de un "cuadro motor" de la evocación, pero si las representaciones puras del pasado vienen a injertarse en este cuadro no se ve por qué tendrían necesidad de él para hacerse actuales. El pa-

[7] Sartre, *L'Imagination*, p. 148.

Digitized by Google

pel del cuerpo en la memoria no se comprende sino en el caso de que la memoria sea, no la conciencia constituyente del pasado, sino un esfuerzo por reabrir el tiempo a partir de las implicaciones del presente, y si el cuerpo, siendo nuestro medio permanente de "tomar actitudes" y de fabricarnos de este modo pseudopresentes, es el medio de nuestra comunicación lo mismo con el tiempo que con el espacio.[8] La función del cuerpo en la memoria es la misma función de proyección que ya hemos encontrado en la iniciación cinética: el cuerpo convierte en vociferación una determinada esencia motriz, despliega en fenómenos sonoros el estilo articular de una palabra, despliega en panorama del pasado la antigua actitud que reasume, proyecta en movimiento efectivo una intención de movimiento, porque es un poder de expresión natural.

Estas observaciones nos permitirán dar al acto de hablar su verdadera fisonomía. Ante todo, la palabra no es "signo" del pensamiento, si con ello se entiende un fenómeno que anuncia otro, como el humo anuncia el fuego. La palabra y el pensamiento no soportan esta relación exterior sino en el caso de que temáticamente fueran dados; en realidad están envueltos uno en otro, el sentido está apresado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del sentido. Tampoco podríamos admitir, como se hace ordinariamente, que la palabra sea un medio simple de fijación, o, también, la envoltura y el vestido del pensamiento. ¿Por qué sería más fácil recordar palabras o frases que recordar pensamientos, si las pretendidas imágenes verbales tienen necesidad de ser reconstruí-

[8] "... Cuando yo me despertaba así, con el espíritu en conmoción, para averiguar, sin llegar a lograrlo, en dónde estaba, todo giraba en torno mío, en la oscuridad: las cosas, los países, los años. Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera la forma de su cansancio, determinar la posición de sus miembros para inducir de ahí la dirección de la pared y el sitio de cada mueble, para reconstruir y dar nombre a la morada que le abrigaba. Su memoria, la memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros, le ofrecía sucesivamente las imágenes de las varias alcobas en que durmiera, mientras que, alrededor suyo, las paredes, invisibles, cambiando de sitio, según la forma de la habitación imaginada, giraban en las tinieblas... Mi cuerpo, aquel lado de mi cuerpo en que me apoyaba, fiel guardián de un pasado que yo nunca debiera olvidar, me recordaban la llama de la lamparilla de cristal de Bohemia, en forma de urna, que pendía del techo por leves cadenillas; la chimenea de mármol de Siena, en la alcoba de casa de mis abuelos, en Combray; en aquellos días lejanos que yo me figuraba en aquel momento como actuales, pero sin representármelos con exactitud." Proust, *Du Côté de chez Swann*, I, pp. 155 *s.* [Trad. esp. de Pedro Salinas, Calpe, Madrid-Barcelona, 1920, I, pp. 13 *s.*]

Digitized by Google

das cada vez? Y ¿por qué el pensamiento buscaría doblarse o revestirse de una secuencia de vociferaciones, si no entrañaran y no contuvieran en sí mismas su sentido? Las palabras no pueden ser las "fortalezas del pensamiento", y el pensamiento no puede buscar la expresión, sino en cuanto las palabras son por sí mismas un texto comprensible y si la palabra posee una facultad de significación que le es propia. Es preciso, pues, que de una o de otra manera, la palabra y la expresión dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para convertirse en la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no en su vestido, sino en su emblema o en su cuerpo. Es menester que haya, como dicen los psicólogos, un "concepto lingüístico" (*Sprachbegriff*),[9] o un concepto verbal (*Wortbegriff*), una "experiencia interna central, específicamente verbal, gracias a la cual el sonido oído, pronunciado, leído o escrito se convierte en un hecho del lenguaje".[10] Hay enfermos que pueden leer un texto "con la inflexión correcta", pero no lo comprenden. Se trata, pues, de que la palabra o las expresiones entrañen una primera capa de significación que les es adherente y que da al pensamiento como estilo, como valor afectivo, como mímica existencial, más que como enunciado conceptual. Descubrimos bajo la significación conceptual de las palabras una significación existencial que no sólo traducen, sino que las habita y les es inseparable. El mayor beneficio de la expresión no es consignar por escrito pensamientos que podrían perderse, un escritor apenas si relee sus propias obras, y las grandes obras depositan en nosotros, desde la primera lectura, todo lo que después sacaremos de ellas. La operación de expresión, cuando es feliz, no sólo deja al lector y al escritor mismo un memorándum, sino que hace existir la significación como cosa en el corazón mismo del texto, la hace vivir, en un organismo de palabras, la instala en el escritor o en el lector como un nuevo órgano de los sentidos, abre un nuevo campo o una nueva dimensión a nuestra experiencia. Este poderío de la expresión es bien conocido en el arte, y por ejemplo, en la música. La significación musical de la sonata es inseparable de los sonidos que la soportan: antes de que la hayamos oído, ningún análisis nos permite adivinarla; una vez concluída la ejecución, tampoco podemos, en nuestros análisis intelectuales de la música, sino referirnos al momento de la experiencia; durante la ejecución los

[9] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 383

[10] Goldstein, *La analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 459.

Digitized by Google

sonidos no sólo son "signos" de la sonata, sino que está ahí a través de ellos, desciende en ellos.[11] De igual manera, la actriz se hace invisible y quien aparece es Fedra. La significación devora los signos y Fedra ha tomado posesión tan completa de la actriz Berma que su éxtasis en Fedra nos parece ser el colmo de lo natural y de la facilidad.[12] La expresión estética confiere a lo que expresa la existencia en sí, la instala en la naturaleza como una cosa percibida accesible a todos, o inversamente, arranca los signos mismos —la persona del comediante, los colores y la tela del pintor— de su existencia empírica y los eleva hacia otro mundo. Nadie disputará que, en este caso, la operación expresiva realiza o efectúa la significación y no se limita sólo a traducirla. No es otro el caso, a pesar de la apariencia, de la expresión de los pensamientos por la palabra. El pensamiento no es nada "interior", no existe fuera del mundo y fuera de las palabras. Lo que nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría por sí mismo antes de la expresión, son los pensamientos ya constituídos y ya expresados que podemos evocar silenciosamente, y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior. Pero, en realidad, el pretendido silencio trasuda palabras, esa vida interior es un lenguaje interior. El pensamiento "puro" se reduce a cierto vacío de la conciencia, a un voto instantáneo. La intención significativa nueva sólo se conoce a sí misma recubriéndose de significaciones ya disponibles, resultado de actos de expresión anteriores. Las significaciones disponibles se anudan súbitamente según una ley desconocida, y de una vez por todas, un nuevo ser cultural ha empezado a existir. El pensamiento y la expresión se constituyen, pues, simultáneamente, cuando nuestra adquisición cultural se moviliza en servicio de esta ley desconocida, de igual modo que nuestro cuerpo se presta de improviso a un gesto nuevo en la adquisición del hábito. La palabra es un verdadero gesto y entraña su sentido como el gesto entraña el suyo. Esto es lo que hace posible la comunicación. Para que comprenda las palabras de otro, es menester, evidentemente, que su vocabulario y su sintaxis me sean "ya conocidas". Pero ello no quiere decir que las palabras actúen provocando en mí "representaciones" que se les asociarían, y cuya asociación terminaría por reproducir en mí la "representación" originaria de quien habla. No me comunico con "representaciones" o con un pensamiento, sino con su sujeto que habla, con un cierto

11 Proust, *Du Côté de chez Swann*, II, p. 192.
12 Proust, *Le Côté de Guermantes*.

Digitized by Google

estilo de ser y con el "mundo" a que apunta. Igualmente, la intención significativa que ha puesto en movimiento la palabra del otro no es un pensamiento explícito, sino una cierta carencia que busca colmarse, igualmente la reasunción, hecha por mí, de esta intención no es una operación de mi pensamiento, sino una modulación sincrónica de mi propia existencia, una transformación de mi ser. Vivimos en un mundo en que la palabra está ya *instituída*. De todas estas palabras triviales tenemos en nosotros mismos significaciones ya formadas; sólo nos suscitan pensamientos secundarios; éstos, a su vez, se traducen en otras palabras que nos nos exigen ningún verdadero esfuerzo de expresión y que no exigirán de nuestros auditores ningún esfuerzo de comprensión. Por eso el lenguaje y la comprensión del lenguaje parecen ser obvios. El mundo lingüístico e intersubjetivo no nos extraña, no lo distinguimos del mundo mismo y reflexionamos en el interior de un mundo ya hablado y que habla. Perdemos conciencia de lo que hay de contingente en la expresión y en la comunicación, sea en el niño que aprende a hablar, sea en el escritor que dice y piensa por vez primera algo, finalmente en todos aquellos que transforman en palabras un determinado silencio. Sin embargo, es claro que la palabra constituída, tal como juega en la vida cotidiana, supone como ya realizado el paso decisivo de la expresión. Nuestra perspectiva sobre el hombre será superficial mientras no remontemos hasta este origen. mientras no descubramos, bajo el ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo.

La psicología moderna[13] ha mostrado muy bien que el espectador no busca en sí mismo y en su experiencia interior el sentido de los gestos de que es testigo. Sea, por ejemplo, un gesto de cólera o de amenaza, para comprenderlo, no tengo necesidad de recordar los sentimientos que he tenido cuando ejecutaba por mi cuenta los mismos gestos. Conozco muy mal, por su interior, la mímica de la cólera, faltaría, pues, a la asociación por semejanza o al razonamiento por analogía, un elemento decisivo —y por otro lado, no percibo la cólera o la amenaza como un hecho psíquico oculto detrás del gesto, leo la cólera en el gesto, el gesto no me *hace pensar* en la cólera, sino que es la cólera misma. Sin embargo, el

13 Por ejemplo, Max Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie,* pp. 347 *ss.* [Hay trad. esp.]

Digitized by Google

sentido del gesto no es percibido, como lo es, por ejemplo, el color del tapete. Si me fuera dado como una cosa, no se vería bien por qué mi comprensión de los gestos se limitaría la mayor parte de las veces a los gestos humanos. No "comprendo" la mímica sexual del perro, y mucho menos la del saltamontes o la del mantis rezador. Ni siquiera comprendo la expresión de las emociones en los primitivos o en ambientes muy diferentes al mío. Si, por accidente, un niño es testigo de una escena sexual, puede comprenderla sin tener la experiencia del deseo y de las actitudes corporales que lo traducen, pero la escena sexual no será más que un espectáculo insólito e inquietante, no tendrá sentido si el niño no ha alcanzado todavía el grado de madurez sexual que le permitiría hacer posible este comportamiento. Es verdad que a menudo el conocimiento del otro esclarece el conocimiento de sí mismo: el espectáculo exterior revela al niño el sentido de sus propios impulsos proponiéndoles un objetivo. Pero el ejemplo pasaría desapercibido si no topara con las posibilidades internas del niño. El sentido de los gestos no es dado, sino comprendido, es decir, reasumido por un acto del espectador. La dificultad reside en concebir correctamente este acto y en no confundirlo con una operación de conocimiento. La comunicación o la comprensión de los gestos es resultado de la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo. El gesto de que soy testigo dibuja como sobre un papel cuadriculado un objeto intencional. Este objeto se hace actual y se comprende plenamente cuando los poderes de mi cuerpo se le ajustan y lo recubren. El gesto está ante mí como una pregunta, me señala determinados puntos sensibles del mundo, y me invita a unirme a ellos. La comunicación se realiza cuando mi conducta encuentra en este camino el suyo propio. Confirmo al otro y el otro me confirma. Hay que restituir la experiencia del otro deformada por los análisis intelectualistas, como tendremos que restituir la experiencia perceptiva de la cosa. Cuando percibo una cosa —por ejemplo, una chimenea—, no es la concordancia de sus diferentes aspectos la que me lleva a concluir la existencia de la chimenea como geometral y significación comun de todas estas perspectivas, sino a la inversa, percibo la cosa en su evidencia propia y ello me da la seguridad de obtener, por el desarrollo de la experiencia perceptiva, una

Digitized by Google

serie indefinida de perspectivas concordantes. La identidad de la cosa a través de la experiencia perceptiva no es sino otro aspecto de la identidad del cuerpo propio en el curso de sus movimientos de exploración, es, pues, de la misma clase que ella: al igual que el esquema corporal, la chimenea es un sistema de equivalencias que no se funda en el reconocimiento de una ley, sino en la vivencia de una presencia corporal. Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida en las cosas nada tiene de común con la construcción de los objetos científicos. De igual manera, no comprendo los gestos del otro por un acto de interpretación intelectual, la comunicación de las conciencias no se funda en el sentido común de sus experiencias, sino que lo funda a su vez: hay que reconocer como irreductible el movimiento por el cual me presto al espectáculo, me uno a él en una especie de reconocimiento ciego que precede la definición y la elaboración intelectual del sentido. Una generación tras otra "comprende" y ejecuta los gestos sexuales, por ejemplo, el gesto de la caricia, antes de que el filósofo defina su significación intelectual,[14] que consiste en encerrar en sí mismo el cuerpo pasivo, en mantenerlo en el sueño del placer, en interrumpir el movimiento continuo por el cual se proyecta hacia las cosas y hacia los otros. Por mi cuerpo comprendo al otro, de igual modo que por mi cuerpo percibo "cosas". El sentido del gesto "comprendido" de esta manera no está detrás de él, se confunde con la estructura del mundo que el gesto dibuja y que asumo por mi parte, se difunde en el gesto mismo —de la misma manera que, en la experiencia perceptiva, la significación de la chimenea no está más allá del espectáculo sensible y de la chimenea misma tal como mis miradas y mis movimientos la encuentran en el mundo.

El gesto lingüístico, como todos los otros, esboza por sí mismo su sentido. Esta idea sorprende por lo pronto, y sin embargo, hay que volver a ella si se quiere comprender el origen del lenguaje, problema siempre apremiante, aunque los psicólogos y los lingüistas estén de acuerdo en rechazarlo en nombre del saber positivo. Parece imposible dar a las palabras o a los gestos una significación inmanente, porque el gesto se limita a señalar una determinada relación entre el hombre y el mundo sensible, este mundo está dado al espectador por la percepción natural, y de este modo, el objeto intencional

[14] V. J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 453 *ss.*

Digitized by Google

se ofrece al testigo a la vez que el gesto mismo. La gesticulación verbal, por lo contrario, alude a un paisaje mental que no está dado primeramente a cada uno y que justamente tiene por función comunicar. Pero lo que la naturaleza no da en este caso, la cultura lo procura. Las significaciones disponibles, esto es, los actos de expresión anteriores, instauran entre los sujetos que hablan un mundo común al cual se refiere la palabra actual y nueva como el gesto se refiere al mundo sensible. Y el sentido de la palabra no es otra cosa sino la manera en que maneja este mundo lingüístico, en que modula sobre este teclado las significaciones adquiridas. Lo capto en un acto indiviso, tan breve como un grito. Es verdad que el problema sólo se ha desplazado: estas significaciones disponibles, ¿cómo se han constituído? Una vez que el lenguaje se ha formado, se concibe muy bien que la palabra pueda significar, a la manera del gesto, sobre un fondo mental común. Pero las formas sintácticas y las del vocabulario aquí presupuestas ¿entrañan en sí mismas su sentido? Se ve muy bien lo que hay de común entre el gesto y su sentido, por ejemplo, entre la expresión de las emociones y las emociones mismas: la sonrisa, el rostro relajado, la alegría de los gestos, entrañan realmente el ritmo de la acción, el modo de ser en el mundo que es la alegría misma. Por el contrario, ¿no es verdad que entre el signo verbal y su significación el enlace es fortuito, como lo muestra suficientemente la existencia de múltiples lenguas? Y la comunicación de los elementos del lenguaje entre "el primer hombre que haya hablado" y el segundo, ¿no ha sido de un tipo necesariamente diferente que la comunicación por los gestos? Esto se expresa habitualmente diciendo que el gesto o la mímica emocional son "signos naturales", mientras que la palabra es un "signo convencional". Pero las convenciones son un modo de relación tardío entre los hombres, suponen una comunicación previa, y hay que colocar al lenguaje en esta corriente comunicativa. Si sólo consideramos el sentido conceptual y terminal de las palabras, es verdad que la forma verbal —a excepción de las desinencias— parece arbitraria. No lo sería si tomáramos en cuenta el sentido emocional de la palabra, lo que hemos llamado más arriba su sentido gesticulante, que es esencial, por ejemplo, en la poesía. Se encontraría, entonces, que las palabras, las vocales, los fonemas son otras tantas maneras de cantar el mundo y que están destinadas a representar los objetos, no, como lo creía la teoría ingenua de las onomatopeyas, en razón de una semejanza objetiva, sino porque extraen de ellos

Digitized by Google

y, en el sentido propio de la palabra, expresan su esencia emocional. Si se pudiera sustraer de un vocabulario lo que se debe a las leyes mecánicas de la fonética, a las contaminaciones de lenguas extranjeras, a la racionalización de los gramáticos, a la imitación de la lengua por sí misma, se descubriría, sin duda, en el origen de todo lenguaje, un sistema de expresión muy reducido, pero de tal naturaleza que no resulta arbitrario llamar luz a la luz, si se llama noche a la noche. La predominancia de las vocales en una lengua, de las consonantes en otra, los sistemas de construcción y de sintaxis, no representaría otras tantas convenciones arbitrarias hechas para expresar el mismo pensamiento, sino las múltiples maneras que tiene el cuerpo humano de celebrar el mundo, y al fin y al cabo de vivirlo. De ahí que el sentido *pleno* de una lengua no es nunca traducible a otra. Podemos hablar muchas lenguas, pero una de ellas es siempre aquella en la que vivimos. Para asimiliar completamente una lengua, sería menester asumir el mundo que expresa y no se pertenece nunca a dos mundos a la vez.[15] Si hay un pensamiento universal, se obtiene reasumiendo el esfuerzo de expresión y de comunicación tal y como ha sido intentado por *una* lengua, asumiendo todos los equívocos, todos los deslizamientos de sentido de que una tradición lingüística está hecha y que dan la medida exacta de su facultad de expresión. Un algoritmo convencional —que por otro lado sólo tiene sentido refiriéndolo al lenguaje— sólo expresará la Naturaleza sin el hombre. No hay, pues, hablando estrictamente, signos convencionales, la simple notación de un pensamiento puro y claro para sí mismo, no hay sino palabras en las cuales se concentra la

[15] "... Un esfuerzo, prolongado durante años, por vivir a la manera de los árabes y por plegarme a su molino mental me ha despojado de mi personalidad inglesa; de este modo he podido ver a Occidente y a sus convenciones con ojos nuevos —y dejar de creer en ellas. Pero ¿cómo darse una piel árabe? Por mi parte se trataba de una pura afectación. Es fácil hacerle perder su fe a un hombre, pero es muy difícil, después, convertirlo a otra. Habiéndome despojado de una forma sin adquirir una nueva, me había hecho semejante al legendario ataúd de Mahoma... Agotado por un esfuerzo físico y por un aislamiento igualmente prolongado, un hombre ha conocido este supremo desprendimiento. Mientras que su cuerpo avanzaba como una máquina, su razonable espíritu lo abandonaba para echarle una mirada crítica preguntándole el objeto y la razón de ser tal escándalo. En ocasiones estos personajes establaban una conversación en el vacío: la locura entonces estaba próxima. Creo que siempre está próxima a todo hombre que puede ver simultáneamente el universo a través del velo de dos costumbres, de dos educaciones, de dos ambientes." T. E. Lawrence, *Les Sept Piliers de la Sagesse*, p. 43.

Digitized by Google

historia de toda una lengua, y que realizan la comunicación sin ninguna garantía, en medio de increíbles azares lingüísticos. Si nos parece siempre que el lenguaje es más transparente que la música, es porque casi siempre nos quedamos, en el lenguaje constituído, nos damos significaciones disponibles, y porque en nuestras definiciones nos limitamos, como el diccionario, a señalar equivalencias. El sentido de una frase nos parece inteligible de punta a cabo, desprendible de estas frases mismas y definido en un mundo inteligible, porque suponemos que nos son dadas todas las participaciones que debe a la historia de la lengua, y que contribuyen a determinar su sentido. En la música, por el contrario, no se presupone ningún vocabulario, el sentido aparece ligado a la presencia empírica de los sonidos y por ello la música nos parece muda. Pero, en verdad, como ya hemos dicho, la claridad del lenguaje se instaura sobre un fondo oscuro, y si llevamos la investigación lo suficientemente lejos, encontraremos, al fin y al cabo, que el lenguaje no dice sino algo de sí mismo y que su sentido no es separable de él mismo. Será menester, pues, buscar los primeros esbozos del lenguaje en la gesticulación emocional, mediante la cual el hombre superpone al mundo dado el mundo a tenor del hombre. Nada hay aquí de semejante a las célebres concepciones naturalistas que reducen el signo artificial al signo natural, e intentan reducir el lenguaje a la expresión de las emociones. El signo artificial no se reduce al signo natural, porque en el hombre no hay signo natural, y, al reducir el lenguaje a expresiones emocionales, no se compromete lo que hay de específico, si es verdad que ya la emoción como variación de nuestro ser en el mundo es contingente con relación a los dispositivos mecánicos entrañados en nuestro cuerpo, y manifiesta el mismo poder de dar forma a los estímulos y las situaciones que culmina al nivel del lenguaje. Sólo se podría hablar de "signos naturales" si, a "estados de conciencia" dados, la organización anatómica de nuestro cuerpo hiciera corresponder gestos definidos. Ahora bien, de hecho, la mímica de la cólera o del amor no es la misma en un japonés y en un occidental. Más exactamente, la diferencia de mímicas encubre una diferencia entre las emociones mismas. No sólo el gesto es contingente en relación con el organismo corporal, también lo es la manera misma de acoger la situación y de vivirla. El japonés encolerizado, sonríe, el occidental enrojece y golpea con el pie o bien palidece y habla con una voz silbante. No basta con que dos sujetos conscientes tengan los mismos órganos y el mismo siste-

Digitized by Google

ma nervioso para que las emociones se den en los dos con los mismos signos. Lo que importa es la manera de usar su propio cuerpo, el poner en juego simultáneamente su cuerpo y su mundo, en la emoción. La dotación psico-fisiológica deja abiertas innumerables posibilidades y no hay aquí, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada una vez por todas. El uso que un hombre hará de su cuerpo es trascendente en relación con este cuerpo como ser simplemente biológico. No es más natural o menos convencional gritar en la cólera o besar en el amor,[16] que llamar a una mesa, mesa. Los sentimientos y las conductas pasionales se inventan como las palabras. Inclusive aquellos que, como la paternidad, parecen inscritos en el cuerpo humano, son en realidad instituciones.[17] Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que se llamarían "naturales" y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural, según se quiera, y en este sentido no hay palabra, conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico —y que a la vez no escape de la simplicidad de la vida animal, que no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de *evasión* y por un ingenio de lo equívoco que podrían servir para definir al hombre. Ya la simple presencia de un ser vivo transforma el mundo físico, hace aparecer aquí "alimentos", allá "un escondrijo", da a los "estímulos" un sentido que no tenían. Con mayor razón, la presencia de un hombre en el mundo animal. Los comportamientos crean significaciones que son trascendentes en relación con el dispositivo anatómico y, sin embargo, inmanentes al comportamiento como tal, puesto que se enseña y se comprende. No puede dejarse a un lado esta facultad irracional que crea significaciones y que las comunica. La palabra es sólo un caso particular.

Lo que es verdad —y justifica la situación particular que se da ordinariamente al lenguaje— es que la palabra es, entre todas las operaciones expresivas, la única capaz de sedimentarse y de constituir una adquisición intersubjetiva. Este hecho no se explica haciendo observar que la palabra se pue-

[16] Es sabido que en el Japón el besar no entra en las costumbres tradicionales.

[17] Entre los indígenas de las Islas Tropbriand, no es conocida la paternidad. Los niños son educados bajo la autoridad del tío materno. Un marido, a la vuelta de un largo viaje, se felicita de encontrar nuevos niños en su hogar. Cuida de ellos, vela por ellos y los ama como a sus propios hijos. Malinowski, *The Father in primitive Psychology*, citado por Bertrand Russell, *Le Mariage et la Moral*, Gallimard, 1930, p. 22.

Digitized by Google

de registrar en el papel, mientras que los gestos o los comportamientos sólo se transmiten por imitación directa. Porque la música también puede escribirse, y, aunque haya en música algo así como una iniciación tradicional —aunque sea imposible llegar a la música atonal sin pasar por la música clásica— todo artista reasume la tarea desde sus comienzos, hay un nuevo mundo que liberar, mientras que, en el orden de la palabra, todo escritor tiene conciencia de aludir al mismo mundo de que otros escritores se ocuparon ya, el mundo de Balzac y el mundo de Stendhal no son planetas sin comunicación, la palabra instala en nosotros la idea de la verdad como límite presuntivo de su esfuerzo; se olvida de sí misma, como hecho contingente, reposa sobre sí misma y es esto, como hemos visto, lo que nos da el ideal de un pensamiento sin palabra, en tanto que la idea de una música sin sonidos es absurda. Inclusive si se trata sólo de una idea límite y de un contrasentido, inclusive si el sentido de una palabra no puede nunca ser librado de su inherencia en alguna palabra, queda el que la operación expresiva en el caso de la palabra puede ser indefinidamente reiterada, que se puede hablar sobre la palabra, mientras que no se puede pintar sobre la pintura, y que finalmente todo filósofo ha soñado con una palabra que las haría culminar todas, mientras que el pintor o el músico no alimentan la esperanza de agotar toda la pintura o toda la música posible. Hay, pues, un privilegio de la Razón, pero justamente para comprenderlo correctamente hay que empezar por colocar de nuevo al pensamiento entre los fenómenos de expresión.

Esta concepción del lenguaje prolonga los mejores y más recientes análisis de la afasia, que más arriba hemos utilizado, aunque sólo parcialmente. Hemos visto al comenzar que después de un período empirista, la teoría de la afasia de Pierre Marie parecía ir al intelectualismo y ponía como causa, en las afecciones del lenguaje, la "función de representación" (*Darstellungsfunktion*) o la actividad "categorial",[18] y que hacía reposar la palabra sobre el pensamiento. Es verdad, la teoría no se encamina hacia un nuevo intelectualismo. A sabiendas o no, los autores intentan formular lo que llamaremos una teoría existencial de la afasia, es decir, una teoría que trata el pensamiento y el lenguaje objetivo como dos manifestaciones de la actividad fundamental por la cual el

18 Nociones de este género se encuentran en los trabajos de Head, van Woerkom, Bouman y Grünbaum y Goldstein.

Digitized by Google

hombre se proyecta hacia un "mundo".[19] Sea, por ejemplo, la amnesia de los nombres de los colores. Se muestra, por pruebas, que el amnésico ha perdido el poder general de subsumir los colores bajo una categoría, y se refiere la deficiencia verbal a esta misma causa. Pero si vamos a las descripciones concretas, pronto caemos en cuenta de que la actividad categorial, antes de ser un pensamiento o un conocimiento, es una determinada manera de referirse al mundo, y correlativamente, un estilo o una configuración de la experiencia. En un sujeto normal, la percepción de un montón de muestras, se organiza en función de la consigna dada: "Los colores que pertenecen a la misma categoría que la muestra modelo se desprenden sobre el fondo de los demás",[20] todos los rojos, por ejemplo, forman un conjunto y el sujeto no tiene sino que desarticular este conjunto para reunir todas las muestras que forman parte de él. Por el contrario, en el enfermo, cada una de las muestras está aislada en su existencia individual. Estas muestras oponen, a la constitución de un conjunto según un principio dado, una especie de viscosidad o de inercia. Cuando dos colores objetivamente semejantes se presentan al enfermo, no aparecen necesariamente como semejantes: puede suceder que en uno de ellos el tono fundamental domine, en el otro el grado de claridad o de calor.[21] Podemos hacer una experiencia de este tipo colocándonos ante un montón de muestras en una actitud de percepción pasiva: los colores idénticos se reúnen bajo nuestra mirada, pero los colores simplemente semejantes sólo contraen relaciones inciertas, "el montón parece inestable, se mueve, comprobamos un cambio permanente, una especie de lucha entre múltiples agrupamientos posibles de colores según diferentes puntos de vista".[22] Nos vemos reducidos a la experiencia inmediata de las relaciones (*Kohärenzerlebnis, Erlebnis des Passens*) y tal es, sin duda, la situación del enfermo. Nos equivocábamos al decir que no puede atenerse a un principio dado de clasificación, y que va de uno a otro: en realidad, no adopta ningu-

19 Grünbaum, por ejemplo (*Aphasie und Motorik*), muestra que las afecciones afásicas son *generales* y *motoras*, o, en otras palabras, convierte la motricidad en un modo originario de intencionalidad o de significación (cf. *supra*, p. 155), lo que se reduce a concebir al hombre ya no como conciencia, sino como existencia.

20 Gelb y Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie*, p. 151.

21 Id., *ibid.*, p. 149.

22 Id., *ibid.*, pp. 151 *s.*

Digitized by Google

no.[23] El trastorno afecta "la manera en que los colores se agrupan para el observador, la manera en que el campo visual se articula desde el punto de vista de los colores".[24] No es sólo el pensamiento o el conocimiento, sino la experiencia misma de los colores, la que está en entredicho. Se podría decir, con otro autor, que la experiencia normal entraña "círculos" o "torbellinos" en el interior de los cuales cada elemento es representativo de todos los demás y entraña algo así como "vectores" que lo ligan a ellos. En el enfermo "... esta vida se encierra en los límites más estrechos, y, comparada con el mundo percibido del normal, se mueve en círculos cada vez más pequeños y reducidos. Un movimiento que nace en la periferia del torbellino ya no se propaga de inmediato hasta su centro, sino que se queda, por decirlo así, en el interior de la zona excitada o no se transmite sino a su ambiente inmediato. Unidades de sentido que abarcan cada vez más no pueden ya construirse en el interior del mundo percibido... Aquí también, toda impresión sensible está afectada por un "vector de sentido", pero estos vectores ya no tienen dirección común, no se orientan hacia centros principales determinados, divergen mucho más que en el hombre normal".[25] Tal es el trastorno del "pensamiento" que se descubre en el fondo de la amnesia; se ve que afecta menos el juicio y más el medio de experiencia en que nace el juicio, menos la espontaneidad y más las agarraderas de esta espontaneidad en el mundo sensible y nuestro poder de figurar en él una intención cualquiera. En términos kantianos: afecta más a la imaginación productora que al entendimiento. El acto categorial no es, pues, un hecho último, sino que constituye en una determinada "actitud" (*Einstellung*). En esta actitud también está fundada la palabra, de manera que no podría tratarse de hacer descansar el lenguaje en el pensamiento puro. "El comportamiento categorial y la posesión del lenguaje significativo expresan uno y el mismo comportamiento fundamental. Ninguno de los dos podría ser causa o efecto."[26] El pensamiento, desde luego, no es un efecto del lenguaje. Es verdad que algunos enfermos,[27] incapaces de agrupar los colores comparándolos con una muestra dada, lo consiguen por intermedio del lenguaje: nombran el

23 Id., *ibid.*, p. 150.
24 Id., *ibid.*, p. 162.
25 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, p. 258.
26 Gelb y Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie*, p. 158.
27 Id., *ibid.*

Digitized by Google

color del modelo y en seguida reúnen todas las muestras a las que conviene el mismo nombre, sin mirar el modelo. Es verdad también que niños anormales[28] clasifican en conjunto colores, inclusive diferentes, si se les ha enseñado a designarlos por el mismo nombre. Pero éstas son, justamente, conductas anormales; no expresan la relación esencial del lenguaje y del pensamiento, sino la relación patológica o accidental de un lenguaje y de un pensamiento cortados por igual de su sentido vivo. De hecho, muchos enfermos son capaces de repetir los nombres de los colores sin poder, empero, clasificarlos. En casos de afasia amnésica, "no es quizá la falta de una palabra tomada en sí misma la que hace difícil o imposible el comportamiento categorial. Las palabras deben haber perdido algo que les pertenece normalmente y que las hace propias para ser empleadas en relación con el comportamiento categorial".[29] ¿Qué es lo que han perdido? ¿Será su significación nocional? ¿Habrá que decir que el concepto se ha retirado de ellas y hacer, en consecuencia, del pensamiento la causa del lenguaje? Pero patentemente cuando la palabra ha perdido su sentido, se modifica hasta en su aspecto sensible, se *vacía*.[30] El amnésico a quien se le dice el nombre de un color rogándole elegir una muestra correspondiente, repite el nombre como si esperara algo. Pero el nombre no le sirve para nada, no le *dice* nada, es extraño y absurdo, como las palabras que hemos repetido muchas veces.[31] Los enfermos en quienes las palabras han perdido su sentido conservan algunas veces en su punto más alto el poder de asociar ideas.[32] El nombre no está, pues, desprendido de las "asociaciones" anteriores, se ha alterado en sí mismo, como un cuerpo inanimado. El vínculo de la palabra y su sentido vivo no es un vínculo exterior de asociación, el sentido habita la palabra, y el lenguaje "no es un acompañamiento exterior de los procesos intelectuales".[33] Nos vemos, pues, conducidos a reconocer una significación gesticulante o existencial de la palabra como decíamos más arriba. El lenguaje tiene, desde luego, un interior, pero este interior no es un pensamiento cerrado sobre sí y consciente

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, p. 158.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 Se les ve, frente a una muestra dada (rojo) evocar el recuerdo de un objeto del mismo color (fresa) y partiendo de ahí encuentran el nombre del color (rojo-fresa, rojo). *Ibid.*, p. 177.

33 *Ibid.*, p. 158.

Digitized by Google

de sí. ¿Qué expresa, pues, el lenguaje, si no expresa pensamientos? Ofrece o más bien *es* la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones. El término "mundo" no es aquí una simple manera de hablar: quiere decir que la vida "mental" o "cultural" pide en préstamo a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe estar fundado sobre el sujeto encarnado. El gesto fonético hace realidad, tanto para el sujeto que habla cuanto para los que le escuchan, a una determinada estructuración de la experiencia, a una determinada modulación de la existencia, de la misma manera que el comportamiento de mi cuerpo envuelve, para mí y para el otro, los objetos que me rodean con una cierta significación. El sentido del gesto no está contenido en el gesto como fenómeno físico o fisiológico. El sentido de la palabra no está contenido en la palabra como sonido. Sino que la definición del cuerpo humano consiste en apropiarse, en una serie indefinida de actos discontinuos, núcleos significativos que rebasan y transfiguran sus poderes naturales. Este acto de trascendencia aparece, ante todo, en la adquisición de un comportamiento, después en la comunicación muda del gesto: por una misma facultad el cuerpo se abre a una nueva conducta y la da a entender a testigos exteriores. En este caso y en el otro un sistema muy definido de facultades se descentra súbitamente, se rompe y se reorganiza bajo una ley desconocida por el sujeto, o por el testigo exterior, y que se les revela en ese instante mismo. Por ejemplo, fruncir las cejas, gesto destinado, según Darwin, a proteger el ojo del sol, o la convergencia de los ojos, destinada a facilitar la visión clara, se convierten en componentes del acto humano de la meditación y lo dan a significar así al espectador. El lenguaje, a su vez, no plantea otro problema: una contracción de la garganta, una emisión de aire silbante entre la lengua y los dientes, una determinada manera de mover nuestro cuerpo se dejan súbitamente envolver por un *sentido figurado* y lo dan a significar fuera de nosotros. Esto no es ni más ni menos milagroso que la emergencia del amor en el deseo o la del gesto en los movimientos desordenados del principio de la vida. Para que se produzca el milagro es menester que la gesticulación fonética utilice un alfabeto de significaciones ya adquiridas, que el gesto verbal se opere en un determinado panorama común a los interlocutores, como la comprensión de los gestos de los otros supone un mundo percibido común a todos, en que se desenvuelve y despliega su sentido. Pero esta condición no basta: la

Digitized by Google

palabra hace surgir un sentido nuevo, si es palabra auténtica, como el gesto confiere, por vez primera, un sentido humano al objeto, si se trata de un gesto de iniciación. Por otro lado, es preciso que las significaciones ahora adquiridas hayan sido significaciones nuevas. Hay que reconocer como un hecho último esta facultad abierta e indefinida de significar —es decir, de captar y comunicar un sentido a la vez— por la cual el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y de su palabra.

Cuando los autores intentan acabar el análisis de la afasia con una concepción general del lenguaje,[34] se ve más claramente que abandonan el lenguaje intelectualista que habían adoptado siguiendo a Pierre Marie, y como reacción contra las concepciones de Broca. No se puede decir de la palabra ni que es una "operación de la inteligencia", ni que es un "fenómeno motor": es por entero motricidad y por entero inteligencia. Lo que da testimonio de su inherencia en el cuerpo es el hecho de que las afecciones del lenguaje no pueden ser reducidas a unidad y que el trastorno primario afecta tanto el cuerpo de la palabra, el instrumento material de la expresión verbal —ya la fisonomía de la palabra, la intención verbal, esta especie de plan de conjunto a partir del cual atinamos a decir o a escribir exactamente una palabra; ya el sentido inmediato de la palabra, lo que los autores alemanes llaman el concepto verbal—, finalmente, la estructura de la experiencia por entero, y no sólo la experiencia lingüística, como en el caso de afasia amnésica que hemos analizado más arriba. La palabra descansa sobre una estratificación de poderes relativamente aislables. Pero, a la vez, resulta imposible dar con un trastorno del lenguaje que sea "puramente motor" y que no afecte en alguna medida el sentido del lenguaje. En la alexia pura, si el sujeto no puede reconocer las letras de una palabra, es porque no puede dar forma a los datos visuales, constituir la estructura de la palabra, aprehender la significación visual. En la afasia motriz, la lista de palabras perdidas y conservadas no corresponde a sus caracteres objetivos (longitud o complejidad), sino a su valor para el sujeto: el enfermo es incapaz de pronunciar aisladamente una letra o una palabra en el interior de una serie motriz familiar, ya que no tiene el poder de diferenciar "figura" y "fondo" y de conferir libremente a tal palabra o a tal letra el valor de figura. La co-

[34] Cf. Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage.*

Digitized by Google

rrección articular y la corrección sintáctica están siempre en razón inversa, lo que demuestra que la articulación de una palabra no es un fenómeno simplemente motor y evoca idénticas energías que las que organizan el orden sintáctico. Con mayor razón, cuando se trata de trastornos de la intención verbal, como en caso de parafasia literal, en que las letras son omitidas, desplazadas o añadidas, y en que el ritmo de la palabra se altera, no se trata evidentemente de una destrucción de los engramas, sino de una nivelación de la figura y del fondo, de la impotencia de estructurar la palabra y captar su fisonomía articular.[35] Si se quiere resumir estas dos series de observaciones, será menester decir que toda operación lingüística supone la aprehensión de un sentido, pero que el sentido está aquí y allá algo así como especializado; hay diferentes capas de significación, desde la significación visual de la palabra hasta su significación conceptual, pasando por el concepto verbal. No se comprenderá nunca estas dos ideas si se sigue oscilando entre la noción de "motricidad" y la de "inteligencia", y si no se descubre una tercera noción que permita integrarlas, una función, idéntica en todos los niveles, que opere lo mismo en las preparaciones ocultas de la palabra cuanto en los fenómenos articulares, que soporte todo el edificio del lenguaje, y que, sin embargo, se estabilice en procesos relativamente autónomos. Tendremos oportunidad de comprobar esta facultad esencial de la palabra en casos en que ni el pensamiento ni la "motricidad" están sensiblemente alterados y en que, sin embargo, la "vida" del lenguaje está alterada. Sucede que el vocabulario, la sintaxis, el cuerpo del lenguaje parecen intactos, con la pequeña alteración de que las proposiciones principales predominan. Pero el enfermo no utiliza estos materiales como el sujeto normal. Habla sólo si se le pregunta, o, cuando toma la iniciativa de una pregunta, siempre se trata de cuestiones estereotipadas, como las que plantea todos los días a sus hijos cuando vuelven de clase. Nunca utiliza el lenguaje para expresar una situación posible, y las proposiciones falsas (el cielo es negro) carecen para él de sentido. Sólo puede hablar

35 Goldstein, *ibid.*, p. 460. Goldstein está de acuerdo, en este caso, con Grünbaum (*Aphasie und Motorik*), en el intento de superar la alternativa de la concepción clásica (Broca) y de los trabajos modernos (Head). Lo que Grünbaum reprocha a los modernos, es "no poner en el primer plano la exteriorización motriz, y las estructuras psicofísicas sobre las cuales reposa como un dominio fundamental que domina el cuadro de la afasia", p. 386.

Digitized by Google

si ha preparado sus frases.[36] No se puede decir que en él el lenguaje se haya hecho automático, no hay ningún signo de un debilitamiento general de la inteligencia y las palabras se organizan, desde luego, por su sentido. Pero este sentido está como coagulado. Schneider no siente nunca la necesidad de hablar, su experiencia nunca tiende hacia la palabra, nunca le despierta una pregunta, no deja de tener esa especie de evidencia y de suficiencia de lo real que apaga toda interrogación, toda referencia a lo posible, toda admiración, toda improvisación. Por contraste, nos percatamos de la esencia del lenguaje normal: la intención de hablar sólo se encuentra en una experiencia abierta, aparece, como la ebullición en un líquido, cuando, en el espesor del ser, se constituyen zonas de vacío y se desplazan hacia afuera. "Desde el momento en que el hombre utiliza el lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes, el lenguaje ya no es un instrumento, *ya no es un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes.* El lenguaje del enfermo podrá revelar mucho saber, podrá ser utilizado en actividades determinadas, pero carece totalmente de esa productividad que constituye la esencia más profunda del hombre y que no se revela quizá en ninguna otra creación de la civilización con tanta evidencia como en la creación del lenguaje mismo."[37] Podría decirse, sirviéndonos de una célebre distinción, que los *lenguajes*, es decir, los sistemas de vocabulario y de sintaxis constituídos, los "medios de expresión" que existen empíricamente, son el depósito y la sedimentación de actos de la *palabra* en los cuales el sentido no formulado, no sólo encuentra el medio de traducirse hacia afuera, sino que adquiere también la existencia para sí mismo, y es verdaderamente creado como sentido. O, todavía, se podría distinguir entre una *palabra hablante* y una *palabra hablada.* En la primera, la intención significativa se encuentra en estado naciente. En este caso la existencia se polariza en "determinado sentido" que no puede ser definido por ningún objeto natural, sino que busca recogerse más allá y, por ello, crea la palabra como apoyo empírico de su propio no-ser. La palabra es el exceso de nuestra existencia sobre el ser natural. Pero el acto

[36] Benary, *Analyse eines Seelenblindes von der Sprache aus.* Una vez más se trata del caso Schneider que ya hemos analizado en relación con la motricidad y la sexualidad.

[37] Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage,* p. 496. Las palabras han sido subrayadas por nosotros.

Digitized by Google

de expresión constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural, hace recaer en el ser lo que tendía a un más allá. De ahí que la palabra hablada disponga de significaciones como de una fortuna adquirida. A partir de estas adquisiciones, otros actos de expresión auténtica —los del escritor, el artista o el filósofo— se hacen posibles. Esta apertura siempre recreada en la plenitud del ser es la que condiciona tanto la primera palabra del niño como la palabra del escritor, la construcción de la palabra lo mismo que la de los conceptos. Tal es esta función que se barrunta a través del lenguaje, que se reitera, se apoya sobre sí misma, o que, como una ola, se recoge y se reasume para proyectarse más allá de sí misma.

Mejor aún que nuestras observaciones sobre la espacialidad y la unidad corporales, el análisis de la palabra y de la expresión nos hacen reconocer la naturaleza enigmática del cuerpo propio. No es un conjunto de partículas en que cada una se quedaría encerrada en sí, ni tampoco un entrelazamiento de procesos definidos de una vez por todas —no es donde está, no es lo que es—, puesto que lo vemos segregar en sí mismo un "sentido" que no le viene de algún lugar, proyectarlo sobre su contorno material y comunicarlo a los otros sujetos encarnados. Siempre se ha observado que el gesto o la palabra transfiguraban el cuerpo, pero se contentaba con decir que desarrollaban o manifestaban otra facultad, pensamiento o alma. No se veía que, para poder expresarlo, el cuerpo debe convertirse, en último análisis, en el pensamiento o la intención que nos significa. Es el cuerpo el que muestra, el que habla, esto es lo que hemos aprendido en este capítulo. Cézanne decía de un retrato: "Si pinto todos los azulitos y todos los castaños, lo haré mirar como mira... Hay que mandar al diablo a los que dudan de que uniendo un verde matizado con un rojo, se entristece una boca y se hace sonreír una mejilla."[38] Esta revelación de un sentido inmanente o naciente en el cuerpo vivo se extiende, como lo veremos, a todo el mundo sensible, y nuestra mirada, advertida por la experiencia del cuerpo propio, volverá a encontrar en todos los otros "objetos" el milagro de la expresión. Balzac describe en *Piel de Zapa,* un "mantel blanco como una capa de nieve que ha caído plácidamente y sobre la cual se levantaban simétricamente los platos coronados de pequeños panes dorados". "Toda mi juventud, decía Cézanne, he querido pintar eso, ese mantel de nieve fresca... Ahora sé que sólo hay

38 J. Gasquet, *Cézanne,* p. 117.

Digitized by Google

que querer pintar aquello de que: se levantaban simétricamente los platos, y: los pequeños panes dorados. Si pinto: coronados, estoy loco, ¿comprendéis? Y si, realmente, equilibro y matizo mis platos y mis panes como en la naturaleza, podréis estar seguros de que las coronas, la nieve y todo el temblor estarán ahí." [39] El problema del mundo y, para empezar, el de nuestro cuerpo propio, consiste en que todo *permanece ahí.*

Estamos habituados por la tradición cartesiana a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la idea común de cuerpo y de alma, definiendo el cuerpo como una suma de partes sin interior, y el alma como un ser presente a sí mismo sin distancia. Estas definiciones correlativas establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un objeto sin repliegues, transparencia de un sujeto que no es otra cosa sino lo que piensa ser. El objeto es objeto de punta a cabo y la conciencia, conciencia de punta a cabo. Hay dos sentidos, sólo dos, de la palabra existir: se existe como cosa o se existe como conciencia. La experiencia del cuerpo propio, por el contrario, nos revela un modo de existencia ambiguo. Si intento pensarlo como un haz de procesos en tercera persona —"visión", "motricidad", "sexualidad"— me doy cuenta de que estas "funciones" no pueden estar ligadas entre sí y con el mundo exterior por relaciones de causalidad, todas están confusamente reasumidas e implicadas en un drama único. El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la conciencia que tengo de él no es un pensamiento, es decir, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formar una idea clara. Su unidad es siemple implícita y confusa. Es siempre otra cosa de lo que es, siempre sexualidad a la vez que libertad, arraigado en la naturaleza en el momento mismo en que se transforma por la cultura, nunca encerrado sobre sí mismo y nunca superado. Se trate del cuerpo del otro o de mi propio cuerpo, no tengo otro medio de conocer el cuerpo humano que vivirlo, es decir, reasumir por mi cuenta el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Soy, pues, mi cuerpo, por lo menos en la medida en que tengo algo adquirido y, recíprocamente, mi cuerpo es algo así como un sujeto natural, como un esquema provisional de mi ser total. De este modo, la experiencia del cuerpo propio se opone al movimiento reflexivo que desprende el objeto del sujeto, y el sujeto del objeto, y que sólo nos da el pensamiento

[39] J. Gasquet, *Cézanne,* pp. 123 *ss.*

Digitized by Google

del cuerpo o el cuerpo en idea, y no la experiencia del cuerpo o el cuerpo en realidad. Descartes lo sabía muy bien, puesto que en una célebre carta a Elisabeth distingue el cuerpo tal como es concebido por el uso de la vida, y el cuerpo tal como es concebido por el entendimiento.[40] Pero en Descartes este saber singular que tenemos en nuestro cuerpo por el solo hecho de que somos un cuerpo, queda subordinado al conocimiento por ideas, porque, detrás del hombre tal cual es de hecho, se encuentra Dios como autor razonable de nuestra situación de hecho. Apoyándose en esta garantía trascendente, Descartes puede aceptar tranquilamente nuestra condición irracional: no nos concierne dar la razón y, una vez que hemos reconocido el fondo de las cosas, sólo nos queda actuar y pensar en el mundo.[41] Pero si nuestra unión con el cuerpo es sustancial, ¿cómo podremos experimentar en nosotros un alma pura y de ahí llegar a un Espíritu absoluto? Antes de plantear esta pregunta, tratemos de ver lo que está implicado en el redescubrimiento del cuerpo propio. No sólo se trata de un objeto entre los demás que resista a la reflexión y se quede, por así decirlo, pegado al sujeto. La oscuridad gana el mundo percibido por entero.

40 A Elisabeth, 28 de junio de 1643, AT, t. III, p. 690.

41 "Finalmente, como creo que es muy necesario haber comprendido bien, una vez en su vida, los principios de la metafísica, a causa de ser ellos quienes nos dan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy nocivo ocupar a menudo su entendimiento en meditarlos, a causa de que no podría vacar a las funciones de la imaginación y de los sentidos; pero lo mejor es contentarse con retener en su memoria y en su creencia las conclusiones que en alguna ocasión se han hacado, y destinar el tiempo restante que se tenga al estudio de los pensamientos en que el entendimiento actúa con la imaginación y con los sentidos." *Ibid.*

Digitized by Google

Digitized by Google

SEGUNDA PARTE

EL MUNDO PERCIBIDO

Digitized by Google

Digitized by Google

El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene constantemente con vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma un sistema con él. Cuando me paseo por mi apartamento, los diferentes aspectos bajo los cuales se me ofrece no podrían aparecerme como los escorzos de una cosa idéntica, si no supiera que cada uno de ellos representa el apartamento visto desde aquí o desde allá, si no tuviera conciencia de mi propio movimiento, y de mi propio cuerpo como idéntico a través de las fases de este movimiento. Puedo, evidentemente, remontarme en pensamiento por encima del apartamento, imaginar o dibujar su plano en el papel, pero, ni siquiera entonces, podría captar la unidad del objeto sin la mediación de la experiencia corporal, porque lo que llamo un plano no es más que una perspectiva más amplia: es el apartamento "visto desde arriba", y si puedo resumir en él todas las perspectivas habituales, es sólo bajo la condición de saber que un mismo sujeto encarnado puede ver una detrás de otra *desde* las diferentes posiciones. Se replicará quizás que al recolocar el objeto en la experiencia corporal como uno de los polos de esta experiencia, lo despojamos de lo que constituye precisamente su objetividad. Desde el punto de vista de mi cuerpo nunca veo iguales las seis caras del cubo, ni siquiera si es de cristal, y sin embargo, la palabra "cubo" tiene un sentido, el cubo mismo, el cubo en verdad, más allá de sus apariencias sensibles, tiene *sus* seis caras iguales. A medida que me muevo en torno suyo, veo la cara frontal, que era un cuadrado, deformarse, desaparecer después, mientras que los otros lados aparecen y se convierten cada uno, a su vez, en cuadrados. Pero el desarrollo de esta experiencia no es, para mí, sino la ocasión de pensar el cubo total con sus seis caras iguales y simultáneas, la estructura inteligible que da razón de ellas. E igualmente, para que mi paseo en torno del cubo motive el juicio "he aquí un cubo", es menester que mis desplazamientos se inscriban en el espacio objetivo, y, lejos de que la experiencia del movimiento propio condicione la posición de un objeto, es, por el contrario, pensando mi cuerpo mismo como objeto móvil como puedo descifrar la apariencia perceptiva y construir el cubo verdadero. La experiencia del movimiento propio no sería, pues, sino una circunstancia psicológica de la percepción y no contribuiría a determinar el sentido del objeto. El objeto y mi cuerpo for-

Digitized by Google

marían, desde luego, un sistema, pero se trataría de un haz de correlaciones objetivas y no, como decíamos hace un momento, de un conjunto de correspondencias vividas. La unidad del objeto sería pensada, y no experimentada como el correlato de nuestro cuerpo. Pero ¿puede el objeto desprenderse de las condiciones efectivas bajo las cuales nos es dado? Puede reunirse discursivamente la idea del número seis, la idea de "lado" y la de igualdad, y ligarlas en una fórmula que sería la definición del cubo. Pero esta definición nos plantea un problema más bien que darnos algo a pensar. No se sale del pensamiento ciego y simbólico, sino percatándose del ser espacial singular que entraña en conjunto estos predicados. Se trata de dibujar en el pensamiento esta forma particular que encierra un fragmento de espacio entre seis caras iguales; ahora bien, si las palabras "encerrar" y "entre" tienen un sentido para nosotros, es debido a que lo sacan de nuestra experiencia de sujetos encarnados. En el espacio *mismo,* y sin la presencia de un sujeto psicofísico, no hay ninguna dirección, ningún interior, ningún exterior. Un espacio está "encerrado" entre las caras de un cubo, como nosotros estamos encerrados entre las paredes de nuestra habitación. Para poder pensar el cubo, asumimos una posición en el espacio, o bien en su superficie, o bien en el medio, o bien fuera de él, esto es, lo vemos en perspectiva. El cubo de seis caras iguales no sólo es invisible, sino también impensable, se trataría del cubo tal cual sería para sí mismo; pero el cubo no es para sí mismo, puesto que es un objeto. Hay, pues, aquí, un primer dogmatismo, de que nos libera el análisis reflexivo y que consiste en afirmar que el objeto es en sí o absolutamente, sin preguntarse lo que es. Pero hay otro dogmatismo, que consiste en afirmar la significación presuntiva del objeto, sin preguntarse cómo es que puede entrar en nuestra experiencia. El análisis reflexivo reemplaza la existencia absoluta del objeto por el pensamiento de un objeto absoluto y, al pretender remontarse sobre el objeto, pensarlo sin punto de vista, destruye su estructura interna. Si hay para mí un cubo de seis caras iguales y si puedo unirme al objeto, no es debido a que lo constituya desde el interior: lo que hago es meterme en el espesor del mundo por la experiencia perceptiva. El cubo de seis caras iguales es la idea límite por la cual expreso la presencia carnal del cubo que está ahí, ante mis ojos, bajo mis manos, en su evidencia perceptiva. Los lados del cubo no son proyecciones, sino justamente lados. Cuando me percato de ellos uno tras otro, se-

Digitized by Google

gún la apariencia perceptiva, no construyo la idea de un geometral que daría razón de estas perspectivas, sino que el cubo está ya ahí ante mí y se devela a través de ellas. No tengo necesidad de asumir sobre mi propio movimiento una perspectiva objetiva y de hacerla figurar en la cuenta para reconstruir por detrás de la apariencia la forma verdadera del objeto: la cuenta ya está hecha, la nueva apariencia ya está en composición con el movimiento vivido y se ha ofrecido como apariencia de un cubo. La cosa y el mundo me son dados con las partes de mi cuerpo, no por una "geometría natural", sino en una conexión viva comparable, o más bien idéntica, a la que existe entre las partes de mi cuerpo mismo.

La percepción exterior y la percepción del cuerpo propio varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto. Desde hace mucho tiempo se ha intentado explicar la famosa ilusión de Aristóteles admitiendo que la posición no habitual de los dedos hace imposible la síntesis de sus percepciones: el lado derecho del medio y el lado izquierdo del índice no "trabajan", ordinariamente, en conjunto, y si los dos son tocados a la vez, es preciso que haya dos bolitas. En realidad, las percepciones de los dos dedos no sólo están disociadas, se han invertido: el sujeto atribuye al índice lo que es tocado por el medio, y recíprocamente, como se puede mostrar aplicando a los dedos dos estímulos distintos: uno puntiagudo y otro romo, por ejemplo.[1] La ilusión de Aristóteles se debe, ante todo, a un trastorno del esquema corporal. Lo que hace imposible la síntesis de las dos percepciones táctiles en un objeto único, no es tanto la posición no habitual o estadísticamente rara, de los dedos, cuanto que la cara derecha del medio y la cara izquierda del índice no pueden operar conjuntamente en una exploración sinérgica del objeto, y que el cruzamiento de los dedos, como movimiento forzado, rebasa las posibilidades motrices de los dedos mismos y no puede ser aludida en un proyecto de movimiento. La síntesis del objeto se hace aquí, pues, a través de la síntesis del cuerpo propio, es su réplica o correlato y literalmente es lo mismo percibir sólo una bolita y disponer de los dos dedos como de un órgano único. El trastorno del esquema corporal puede traducirse directamente en el mundo exterior sin el apoyo de ningún estímulo. En la heautoscopia, antes de verse a sí mismo, el sujeto pasa siempre por un estado de sueño, de

[1] Tastevin, Czermak, Schilder, citados por Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, pp. 36 *ss.*

Digitized by Google

ensoñación o de angustia y la imagen de sí mismo que aparece hacia afuera no es sino el reverso de esta despersonalización.[2] El enfermo se siente en el doble que está fuera de él, como en un ascensor que sube y se detiene bruscamente, siento que la sustancia de mi cuerpo se me escapa por la cabeza y rebasa los límites de mi cuerpo objetivo. En su propio cuerpo siente el enfermo que se aproxima ese Otro que no ha visto nunca con sus ojos, como el normal reconoce por cierto cosquilleo de su nuca que alguien que está detrás lo mira.[3] Recíprocamente una determinada forma de experiencia externa implica y entraña cierta conciencia del cuerpo propio. Muchos enfermos hablan de un "sexto sentido" que les procuraría sus alucinaciones. El sujeto de Stratton, cuyo campo visual ha sido objetivamente invertido, ve primero los objetos de cabeza; al tercer día de la experiencia, cuando los objetos comienzan a recobrar su aplomo, se siente invadido "por la extraña impresión de mirar el fuego con el dorso de la cabeza".[4] Y es que hay una equivalencia inmediata entre la orientación del campo visual y la conciencia del cuerpo propio como facultad de este campo, aunque la inversión experimental se pueda traducir indiferentemente por la inversión de los objetos fenoménicos o por una redistribución de las funciones sensoriales en el cuerpo. Si un sujeto ajusta sus ojos para la visión a gran distancia, tiene una imagen doble de su propio dedo, como por lo demás de todos los objetos cercanos. Si se le toca o se le pincha, percibe un contacto o una pinchadura doble.[5] La diploplia se prolonga, pues, en un desdoblamiento del cuerpo. Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, así como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior. Ahora bien, si, como hemos visto, el cuerpo no es un objeto transparente y no nos es dado como el círculo al geómetra por su ley de constitución; si es una unidad expresiva que no puede llegarse a conocer sino asumiéndola,

2 Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, pp. 136-188. Cf. p. 191. "Mientras dura la heautoscopía el sujeto es invadido por un sentimiento de profunda tristeza que irradia hasta el punto de penetrar en la imagen misma del doble, la cual parece estar animada por vibraciones afectivas idénticas a las que resiente el original"; "su conciencia parece haberse salido de sí mismo". Y Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 180: "Súbitamente he tenido la impresión de que me salía de mi cuerpo."

3 Jaspers, citado por Menninger-Lerchenthal, *ob. cit.*, p. 76.

4 Stratton, *Vision without inversion of the retinal image*, p. 350.

5 Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, p. 39.

Digitized by Google

tal estructura se va a comunicar al mundo sensible. La teoría del esquema corporal es ya implícitamente una teoría de la percepción. Hemos reaprendido a sentir nuestro cuerpo, hemos encontrado de nuevo, por debajo del saber objetivo y distante del cuerpo, otro saber que tenemos porque siempre está con nosotros y porque somos cuerpo. Será menester, de la misma manera, despertar la experiencia del mundo, tal como aparece en tanto somos en el mundo por nuestro cuerpo, en tanto percibimos el mundo con nuestro cuerpo. Pero al recuperar de este modo contacto con el cuerpo y con el mundo, también nos vamos a encontrar a nosotros mismos, puesto que, si se percibe con el cuerpo, el cuerpo es un yo natural y como tal es el sujeto de la percepción.

Digitized by Google

I. EL SENTIR

El pensamiento objetivo ignora el sujeto de la percepción. Se da el mundo ya hecho, como medio de todo acaecer posible, y trata la percepción como uno de estos acaeceres. Por ejemplo, el filósofo empirista considera un sujeto *X* mientras percibe e intenta describir lo que pasa: *hay* sensaciones que son estados o maneras de ser del sujeto y, bajo este título, verdaderas cosas mentales. El sujeto percipiente es el lugar de estas cosas y el filósofo describe las sensaciones y sus sustratos como se describe la fauna de un país lejano —sin percatarse de que es él mismo quien percibe, que es sujeto percipiente y que la percepción tal y como la vive desmiente todo lo que dice de la percepción en general. Porque, vista desde el interior, la percepción no debe nada a lo que, por lo demás, sabemos del mundo, de los estímulos tal como los describe la física y de los órganos de los sentidos tal como los describe la biología. La percepción no se da, ante todo, como un acaecer en el mundo al cual se pudiera aplicar, por ejemplo, la categoría de la causalidad, sino como una re-creación o una re-constitución del mundo en cada momento. Si creemos en un pasado del mundo, en un mundo físico, en "estímulos", y en el organismo como lo representan nuestros libros, es porque tenemos, ante todo, un campo perceptivo presente y actual, una superficie de contacto con el mundo o un permanente arraigarse en él, es decir, a que asalta y envuelve nuestra subjetividad constantemente como las olas rodean los restos de un naufragio en la playa. Todo el saber se instala en los horizontes abiertos por la percepción. No se puede tratar de describir la percepción en sí misma como uno de los hechos que se producen en el mundo, porque nunca podemos llenar en el cuadro del mundo esta laguna que somos y por la cual existe para alguien, puesto que la percepción es el "defecto" de este "gran diamante". El intelectualismo representa un progreso en la toma de conciencia: este lugar fuera del mundo que el filósofo empirista sobrentendía y en que tácitamente se emplazaba para describir el acaecer de la percepción, recibe ahora un nombre, figura en la descripción; se trata del Ego trascendental. Por este movimiento, todas las tesis del empirismo se invierten, el estado de conciencia se convierte en la conciencia de un estado, la pasividad en posición de una pasividad, el mundo se convirte en el corre-

Digitized by Google

lato de un pensamiento del mundo y sólo existe para un constituyente. Y, sin embargo, sigue siendo verdadero decir que también el intelectualismo se da el mundo como ya hecho. Porque la constitución del mundo tal como la concibe es una simple cláusula de estilo: a todo término de la descripción empirista, se añade el índice "conciencia de...". Se subordina todo el sistema de la experiencia —mundo, cuerpo propio, yo empírico— a un pensador universal encargado de realizar las relaciones de los tres términos. Pero, como no está comprometido, estas relaciones siguen siendo lo que eran en el empirismo: relaciones de causalidad expuestas sobre el plano de los acaeceres cósmicos. Ahora bien, si el cuerpo propio y el yo empírico no son sino elementos en el sistema de la experiencia, objetos entre otros objetos bajo la mirada del verdadero Yo, ¿cómo podemos confundirnos con nuestro cuerpo; cómo hemos podido llegar a creer que veíamos con nuestros ojos, lo que en verdad captábamos por una inspección del espíritu; cómo es que el mundo no está ante nosotros de manera perfectamente explícita; por qué se despliega poco a poco y nunca por "entero"; finalmente, cómo percibimos? Sólo lo comprenderemos si el yo empírico y el cuerpo no son objetos, y no lo serán nunca de hecho, si tiene sentido decir que veo el pedazo de cera con mis ojos, y si, correlativamente, esta posibilidad de ausencia, esta dimensión de huída y de libertad que la reflexión abre en el fondo de nosotros y que se llama el Yo trascendental no están dados de antemano, y nunca son adquiridos absolutamente, si no puedo nunca decir "yo" de modo absoluto, y si todo acto de la reflexión, toda toma de posición voluntaria, se establece sobre el fondo y sobre la proposición de una vida de conciencia prepersonal. El sujeto de la percepción será ignorado mientras no aprendamos a evitar la alternativa de lo naturado y de lo naturante, de la sensación como estado de conciencia y como conciencia de un estado, de la existencia en sí y de la existencia para sí. Volvamos, pues, a la sensación y mirémosla tan de cerca que nos enseñe la relación viva de quien percibe con su cuerpo y con su mundo.

La psicología inductiva nos ayudará a encontrar para la sensación un nuevo estatuto al mostrarnos que no es ni un estado o una cualidad, ni la conciencia de un estado o de una cualidad. De hecho, cada una de estas pretendidas cualidades —el rojo, el azul, el color, el sonido— está insertada en una cierta conducta. En el normal una excitación sensorial, sobre todo las experimentales, que apenas tienen significación

Digitized by Google

vital para él, no modifican sino ligeramente la motricidad general. Pero las enfermedades del cerebelo o de la corteza frontal dan evidencia de lo que podría ser la influencia de las excitaciones sensoriales sobre el tono muscular si no estuvieran integradas en una situación de conjunto y si el tono no estuviera regulado en el normal según determinadas tareas privilegiadas. El gesto de levantar el brazo, que se puede tomar como indicador de la perturbación motriz, se modifica de modo diferente en su amplitud y en su dirección tratándose de un campo visual rojo, amarillo, azul o verde. En particular el rojo y el amarillo favorecen los movimientos deslizantes, el azul y el verde los movimientos discontinuos, el rojo aplicado al ojo derecho, por ejemplo, favorece un movimiento de extensión del brazo correspondiente hacia afuera, el verde un movimiento de flexión y de repliegue hacia el cuerpo.[1] La posición privilegiada del brazo —aquella en que el sujeto siente su brazo en equilibrio o en reposo—, que está más alejada del cuerpo en el enfermo que en el normal, se modifica por la presentación de los colores: el verde la trae a vecindad del cuerpo.[2] El color del campo visual hace más o menos exactas las reacciones del sujeto, se trate de ejecutar un movimiento de una amplitud dada o de mostrar con el dedo una longitud determinada. En un campo visual verde la estimación es exacta, en un campo visual rojo es inexacta por exceso. Los movimientos hacia afuera son acelerados por el verde y frenados por el rojo. La localización de los estímulos sobre la piel se modifica en el sentido de la abducción por el rojo. El amarillo y el rojo acentúan los errores en la estimación del peso y del tiempo, en los cerebelosos el azul y, sobre todo, el verde, los compensan. En estas diferentes experiencias cada color actúa siempre en el mismo sentido de tal manera que se le puede atribuir un valor motriz definido. En conjunto, el rojo y el amarillo son favorables a la abducción, el azul y el verde a la aducción. Ahora bien, de una manera general, la aducción significa que el organismo se vuelve hacia el estímulo y es atraído por el mundo —la abducción que se vuelve del estímulo y se retira hacia su centro.[3] Las sensaciones, las "cualidades sensibles" están, pues, muy lejos de reducirse a la vivencia de un determinado estado o de un determinado

[1] Goldstein y Rosenthal, *Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, pp. 3-9.

[2] *Ibid.*

[3] Cf. *La Structure du Comportement*, p. 201.

Digitized by Google

quale indecibles, sino que se ofrecen con una fisonomía motriz, están envueltas por una significación vital. Se sabía desde hacía mucho tiempo que hay un "acompañamiento motor" de la sensación, que los estímulos provocan "movimientos nacientes" que se asocian a la sensación o a la cualidad, y forman un halo en torno a ella, que el "lado perceptivo" y el "lado motor" del comportamiento se comunican. Pero en la mayoría de las ocasiones se estima que esta relación no cambia en nada los términos entre los que se establece. Porque no se trata, en los ejemplos que hemos aducido más arriba, de una relación exterior de causalidad que dejaría intacta la sensación misma. Las reacciones motrices provocadas por el azul —la "conducta del azul"— no son efectos en el cuerpo objetivo del color definido por una determinada longitud de onda y una determinada intensidad: un azul obtenido por contraste, y al cual no corresponde ningún fenómeno físico es rodeado por el mismo halo motor.[4] La fisonomía motriz del color no se constituye en el mundo físico ni por efecto de algún proceso oculto. ¿Se constituye, pues, "en la conciencia", y hay que decir que la experiencia del azul como cualidad sensible suscita una determinada modificación del cuerpo fenoménico? Pero no se ve por qué la toma de conciencia de un determinado *quale* modificaría mi estimación de las magnitudes, y, por otro lado, el efecto *sentido* del color no corresponde siempre exactamente a la influencia que ejerce en el comportamiento: el rojo puede exagerar mis reacciones sin que me dé cuenta de ello.[5] La significación motriz de los colores sólo se comprende si éstos dejan de ser estados encerrados en sí mismos o cualidades indescriptibles ofrecidas a la comprobación de un sujeto pensante y si alcanzan en mí un cierto montaje general por el cual me adapto al mundo, si me invitan a una nueva manera de evaluarlo y si, por otra parte, la motricidad deja de ser la simple conciencia de mis cambios de lugar presentes o próximos, para convertirse en la función que establece en todo momento mis patrones de medida, la amplitud variable de mi ser en el mundo. El azul solicita de mí una determinada manera de mirar, es lo que se palpa por un movimiento definido de mi mirada. Se trata de un cierto campo o de una cierta atmósfera ofrecidos a la facultad de mis ojos y de todo mi cuerpo. En este caso la experiencia del color confirma y hace comprender las correlaciones establecidas por la psico-

[4] Goldstein y Rosenthal, artículo citado, p. 23.
[5] *Ibid.*

Digitized by Google

logía inductiva. El verde pasa frecuentemente por ser un color "sedante". "Me encierra en mí misma y me pone en paz", dice una enferma.[6] "No nos exige nada y no nos obliga a nada", dice Kandinsky. El azul "parece ceder a nuestra mirada", dice Goethe. El rojo, por el contrario, "se mete en el ojo", dice también Goethe.[7] El rojo "desgarra", el amarillo es "punzante", dice un enfermo de Goldstein. De una manera general se tiene, en el rojo y el amarillo, "la experiencia de una separación violenta, de un movimiento que se aleja del centro", y por otra parte, en el azul y el verde, la experiencia del "reposo y de la concentración".[8] Se puede poner al desnudo el fondo vegetativo y motor, la significación vital de las cualidades echando mano de estímulos débiles o breves. El color, antes de ser visto, se anuncia por la experiencia de cierta actitud del cuerpo que sólo es adecuada a él y lo determina con precisión: "hay un deslizarse de arriba abajo en mi cuerpo, no puede tratarse del verde, se trata quizá del azul; pero de hecho no veo el azul",[9] dice un sujeto. Y otro: "aprieto los dientes y por ello sé que el color es amarillo".[10] Si se hace aumentar poco a poco un estímulo luminoso a partir de un valor subliminal, hay primero la experiencia de cierta disposición del cuerpo y después, súbitamente, la sensación se continúa y "se propaga en el dominio visual".[11] De la misma manera que al mirar atentamente la nieve descompongo su "blancura" aparente y la resuelvo en un mundo de reflejos y de transparencias, así se puede distinguir en el interior del sonido una "micromelodía" y el intervalo sonoro no es sino el dar forma final a una cierta tensión experimentada primero en todo el cuerpo.[12] Se hace posible la representación de un color en sujetos que la han perdido, exponiendo ante ellos colores reales cualesquiera que sean. El color real produce en el sujeto una "concentración de la experiencia coloreada" que le permite "reunir los colores en su ojo".[13] De este modo, antes de ser un espectáculo objetivo, la cualidad se deja re-

6 Goldstein y Rosenthal, artículo citado, p. 23.

7 Kandinsky, *Form und Farbe in der Malerei;* Goethe, *Farbenlehre,* en particular el par. 293; citados por Goldstein y Rosenthal, *ibid.*

8 Goldstein y Rosenthal, pp. 23-25.

9 Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden,* I, p. 158.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.,* p. 159.

12 Werner, *Ueber die Ausprägung von Tongestalten.*

13 Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden,* I, p. 160.

Digitized by Google

conocer por cierto tipo de comportamiento que la alude en su esencia, y por ello, desde el momento en que mi cuerpo adopta la actitud del azul obtengo una cuasi-presencia del azul. No hay, pues, que preguntarse cómo y por qué el rojo significa esfuerzo o violencia, el verde reposo y paz, sino que hay que reaprender a vivir estos colores como los vive nuestro cuerpo, esto es, como concreciones de paz o de violencia. Cuando decimos que el rojo aumenta la amplitud de nuestras reacciones, no hay que entender esto como si se tratara de dos hechos diferentes, una sensación de rojo por un lado y reacciones motrices por el otro, sino que hay que comprender que el rojo, por su contextura que nuestra mirada recorre y abarca, es ya la ampliación de nuestro ser motor. El sujeto de la sensación no es ni un pensador que toma nota de una cualidad, ni un medio inerte que sería afectado o modificado por ella, sino que es una facultad de nacer conjuntamente en un determinado medio de existencia o de sincronizarse con él. Las relaciones del hombre que siente y de lo sensible, son comparables a las del hombre que duerme y su sueño: el sueño viene cuando determinada actitud voluntaria recibe súbitamente desde afuera la confirmación que esperaba. Respiro lenta y profundamente para llamar al sueño y súbitamente se diría que mi boca comunica con algún pulmón exterior gigantesco que solicita y rechaza mi aliento; un determinado ritmo respiratorio, querido por mí, se convierte en mi ser mismo, y el sueño, hasta entonces aludido sólo como significación, de golpe se convierte en situación. De igual modo oigo o miro atentamente una sensación y de improviso lo sensible agarra mi oreja o mi mirada, entrego una parte de mi cuerpo, o inclusive mi cuerpo entero a esta manera de vibrar y de llenar el espacio que se llama el azul o el rojo. Del mismo modo que un sacramento no sólo simboliza bajo especies sensibles una operación de la Gracia, sino que es la presencia real de Dios, la hace residir en un fragmento de espacio y la comunica a quienes comen el pan consagrado si están preparados interiormente, de igual manera lo sensible no sólo tiene una significación motriz y vital, sino que no es otra cosa que una determinada manera de ser en el mundo que se nos propone desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo toma y asume, si es capaz de ello; la sensación es literalmente una comunión.

Desde este punto de vista, es posible devolver a la idea de "sentidos" un valor que el intelectualismo le niega. Mi sensación y mi percepción, dice, no pueden ser designables y, en

Digitized by Google

consecuencia, ser para mí sino en tanto son sensación o percepción de algo —por ejemplo, sensación de azul o de rojo, percepción de la mesa o de la silla. Ahora bien, el azul o el rojo no son esta experiencia indecible que vivo cuando coincido con ellos, la mesa o la silla no es esta efímera apariencia a merced de mi mirada; el objeto sólo se determina como ser identificable a través de una serie abierta de experiencias posibles y no existe sino para un sujeto que opera tal identificación. El ser no es sino para alguien capaz de tomar distancia en relación con él y, por tanto, de ponerse absolutamente fuera del ser. De este modo el espíritu se convierte en el sujeto de la percepción y la noción de "sentidos" en impensable. Si ver u oír consiste en desprenderse de la impresión para envolverla en pensamiento y dejar de ser para conocer, sería absurdo decir que veo con mis ojos o que oigo con mis orejas, porque mis ojos, mis orejas, todavía son seres en el mundo, aunque incapaces bajo este título de procurarse antes de él la zona de subjetividad en que será visto u oído. Ni siquiera puedo conservar alguna facultad de conocimiento a mis ojos o a mis orejas haciendo de ellos instrumentos de mi percepción; porque esta noción es ambigua, puesto que sólo son instrumentos de la excitación corporal y no de la percepción misma. No hay un medio entre el en sí y el para sí, y puesto que, al ser muchos, no son yo mismo, mis sentidos sólo pueden ser objetos. Digo que mis ojos ven, que mi mano toca, que mi pie sufre, pero estas ingenuas expresiones no traducen mi verdadera experiencia; sólo me dan una interpretación que la desprende ya del sujeto original. Puesto que sé que la luz hiere mis ojos, que los contactos se hacen por la piel, que mi zapato lastima mi pie, disperso en mi cuerpo las percepciones que pertenecen a mi alma, pongo la percepción en lo percibido. Pero no se trata sino del surco espacial y temporal de los actos de conciencia. Si los veo por dentro, me encuentro con un conocimiento único, sin lugar, un alma sin partes, y no hay ninguna diferencia entre pensar y percibir, como no la hay entre ver y oír. ¿Podemos aceptar esta perspectiva? Si es verdad que no veo con mis ojos, ¿cómo he podido ignorar esta verdad? ¿Acaso no sabía lo que decía, acaso no había reflexionado? Pero ¿cómo no he podido reflexionar? ¿Cómo se me ha ocultado la inspección del espíritu, la operación de mi propio pensamiento, ya que por definición mi pensamiento es para sí mismo? Si la reflexión pretende justificarse como reflexión, esto es, como progreso hacia la verdad, no debe limitarse a sustituir

Digitized by Google

una perspectiva del mundo por otra, sino que debe enseñarnos cómo la perspectiva ingenua del mundo está encerrada y superada en la perspectiva reflexiva. La reflexión debe esclarecer lo irreflexivo, al cual sucede, y mostrar su posibilidad, para poderse comprender a sí misma como comienzo. Decir que soy quien se piensa como situado en un cuerpo y como dotado de cinco sentidos, es evidentemente una solución verbal, puesto que yo que reflexiono no puedo reconocerme en este Yo encarnado, y la encarnación sigue siendo por principio una ilusión y la posibilidad de esta ilusión es todavía incomprensible. Hay que poner en entredicho la alternativa del para sí y el en sí, que lanza los "sentidos" al mundo de los objetos, y desprende la subjetividad, como no-ser absoluto, de toda inherencia corporal. Es lo que hacemos al definir la sensación como coexistencia o como comunión. La sensación de azul no es el conocimiento o la posición de cierto *quale* identificable a través de todas las experiencias que he tenido, como el círculo del geómetra es el mismo en París y en Tokio. Desde luego, la sensación es intencional, es decir, no reposa en sí como una cosa, sino que alude y significa algo más allá de sí misma. Pero el término a que alude sólo es reconocido ciegamente por la familiaridad de mi cuerpo con él, no está constituído a luz plena, es reconstituído o reasumido por un saber que sigue siendo latente y que le deja su opacidad y su ecceidad. La sensación es intencional porque encuentro en lo sensible la proposición de un determinado ritmo de existencia —abducción o adución— y al atender a esta proposición, al deslizarme en la forma de existencia que me sugiere, me remito a un ser exterior, sea para abrirme o sea para cerrarme a él. Si las cualidades irradian en torno suyo cierto modo de existencia, si tienen un poder de encantamiento y algo que acabamos de llamar un valor sacramental, es porque el sujeto que siente no las plantea como objetos, sino que simpatiza con ellas, las hace suyas y encuentra en ellas su ley momentánea. Precisemos. El que siente y lo sensible, no están frente a frente como dos términos exteriores, y la sensación no es la invasión de lo sensible en quien siente. Mi mirada subtiende el color, el movimiento de mi mano subtiende la forma del objeto, o más bien, mi mirada se acopla con el color, mi mano con lo duro o lo blando, y en este cambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible, no se puede decir que uno actúa y el otro padece, que uno da sentido al otro. Sin la exploración de mi mirada o de mi mano, y

Digitized by Google

antes de que mi cuerpo se sincronice con él, lo sensible no es sino una solicitación vaga. "Si un sujeto intenta vivir un color determinado, por ejemplo, el azul, y a la vez procura que su cuerpo asuma la actitud que conviene al rojo, surge una lucha interior, una especie de espasmo que cesa tan pronto como adopta la actitud corporal que corresponde al azul." [14] De este modo, lo sensible, que va a ser sentido, plantea a mi cuerpo una especie de problema confuso. Es preciso que encuentre la actitud que va a procurarle el medio de determinarse y convertirse en azul, es preciso que encuentre la respuesta a un problema mal planteado. Y, sin embargo, sólo lo hago por petición, mi actitud no basta nunca para hacerme ver verdaderamente el azul o tocar verdaderamente una superficie dura. Lo sensible me da lo que le he prestado, pero lo que me da lo tuve de él. Yo que contemplo el azul del cielo, no estoy *frente* a él como sujeto acósmico, no lo tengo en el pensamiento, no despliego ante él una idea del azul que me daría su secreto, sino que me abandono, me hundo en ese misterio, "se piensa en mí", soy el cielo mismo que se recoge, se reúne y existe para sí, mi conciencia está ahogada por este azul ilimitado. Pero si el cielo no es espíritu, ¿tiene algún sentido decir que existe para sí? Desde luego, el cielo del geógrafo o el del astrónomo no existe para sí. Pero el cielo percibido o sentido, subtendido por mi mirada que lo recorre y lo habita, medio de una determinada vibración vital que mi cuerpo adopta, sí se puede decir que existe para sí, en el sentido de que no está formado por partes exteriores, y de que cada parte del conjunto es "sensible" a lo que pasa en todas las demás y las conoce "dinámicamênte".[15] En cuanto al sujeto de la sensación, no tiene necesidad de ser una pura nada sin ningún peso terrestre. Esto sólo sería preciso en el caso de que, como la conciencia constituyente, debiera estar presente en todas partes a la vez, ser coextensivo del ser y pensar la verdad del universo. Pero el espectáculo percibido no es el ser puro. Tomado exactamente como lo veo, es un momento de mi historia individual, y, puesto que la sensación es una reconstitución, presupone en mí sedimentos de una constitución previa, estoy, como sujeto que siente, lleno de poderes naturales de los que soy el primero en admirarme. No soy, pues, como dice Hegel, un "vacío en el ser",

14 Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 158.

15 Koehler, *Die physischen Gestalten*, p. 180.

Digitized by Google

sino un hueco, un pliegue que se ha hecho y que puede deshacerse.[16]

Insistamos en este punto. ¿Cómo hemos podido escapar a la alternativa del para sí y del en sí; cómo puede la conciencia perceptiva estar ahogada por su objeto; cómo podemos distinguir la conciencia sensible de la conciencia intelectual? La razón de ello es: primero, toda percepción tiene lugar en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima. No puedo decir que *yo* veo el azul del cielo en el mismo sentido en que digo que comprendo un libro o que decido consagrar mi vida a las matemáticas. Mi percepción, incluso vista desde adentro, expresa una situación dada; veo el azul porque soy *sensible* a los colores —los actos personales, por el contrario, crean una situación: soy matemático porque he decidido serlo; de tal manera que, si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, debería decir que *se* percibe en mí, y no que yo percibo. Toda sensación entraña un germen de sueño o de despersonalización de la cual nos damos cuenta por esa especie de estupor en que nos pone cuando vivimos realmente a su nivel. Desde luego, el conocimiento me enseña que la sensación no tendría lugar sin una adaptación de mi cuerpo, por ejemplo, no podría haber un determinado contacto sin un movimiento de mi mano. Pero esta actividad ocurre en la periferia de mi ser, y no tengo conciencia de ser el verdadero sujeto de mi sensación, como tampoco de mi nacimiento o de mi muerte. Ni mi nacimiento ni mi muerte pueden aparecerse como experiencias mías, puesto que, si las pensara de esa manera, me supondría preexistente o sobreviviente a mí mismo para poderlas experimentar y no pensaría mi nacimiento o mi muerte en realidad. Sólo puedo captarme como "ya nacido" y como "todavía vivo" — captar mi nacimiento y mi muerte como horizontes prepersonales: sé que se nace y que se muere, pero no puedo conocer mi nacimiento y mi muerte. Toda sensación, siendo en rigor siempre primera, última y única en su especie, es un nacimiento y una muerte. El sujeto que tiene la experiencia empieza y termina con ella, y como no puede precederse ni sobrevivirse, la sensación se aparece necesariamente en un medio de generalidad, viene antes que yo, alude a una *sensibilidad* que la ha precedido y que la sobrevivirá, como mi nacimiento y mi muerte pertenecen a una natalidad y una mortali-

[16] Hemos intentado hacer ver en otra parte que la conciencia vista desde el exterior no podría ser un puro para sí (*La Structure du Comportement*, pp. 168 *ss.*). Como se verá, tampoco es un puro para sí la conciencia vista desde adentro.

Digitized by Google

dad anónimas. Por la sensación capto al margen de mi vida personal y de mis actos propios una vida de conciencia dada de la cual emergen, la vida de mis ojos, de mis manos, de mis orejas que son otros tantos Yos naturales. Cada vez que experimento una sensación, experimento que compromete no mi ser propio, aquel del que soy responsable y del que decido, sino otro yo que ya ha tomado partido por el mundo, que ya se ha abierto a ciertos de sus aspectos y se ha sincronizado con ellos. Entre mi sensación y yo mismo, hay siempre el espesor de una *adquisición* originaria, que impide a mi experiencia ser clara para sí misma. Experimento la sensación como modalidad de una existencia general, ya dada a un mundo físico y que corre a través de mí sin que yo sea su autor. Segundo, la sensación sólo puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo completo. Cuando veo un objeto, sé siempre que hay algo más allá de lo que veo actualmente, no sólo en cuanto al ser visible, sino también en cuanto al ser tangible o captable por el oído —no sólo en cuanto al ser sensible, sino también en cuanto a una profundidad del objeto que ningún relieve sensorial agotará. Correlativamente, no estoy por entero en estas operaciones, se quedan al margen, se producen antes que yo, el yo que ve y el yo que oye es en cierta forma un yo especializado, familiar a un sector del ser, y a este precio, justamente, la mirada y la mano son capaces de adivinar el movimiento que va a dar precisión a la percepción, y dan testimonio de esta preciencia que les da esa apariencia de automatismo. Podemos resumir estas dos ideas diciendo que toda sensación se localiza en determinado *campo*. Decir que tengo un campo visual, quiere decir que por posición tengo acceso y apertura a un sistema de seres, a los seres visibles, que están a disposición de mi mirada en virtud de una especie de contrato primordial y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo de mi parte; esto es, que la visión es prepersonal; lo cual quiere decir, a la vez, que siempre es limitada, que hay siempre en torno de mi visión actual un horizonte de cosas no vistas y e inclusive no visibles. La visión es un *pensamiento sujeto a un campo determinado,* que es lo que se llama *sentido*. Cuando digo que tengo sentidos y que me hacen llegar a un mundo, no soy víctima de una confusión, no mezclo el pensamiento causal y la reflexión, sólo expreso esta verdad que se impone a una reflexión integral: que soy capaz por connaturalidad de encontrar un sentido en

Digitized by Google

ciertos aspectos del ser sin que yo se lo haya dado por una operación constituyente.

Con la distinción de los sentidos y de la intelección se encuentra también justificada la de los diferentes sentidos. El intelectualismo no habla de los sentidos, porque para él la sensación y los sentidos sólo aparecen cuando vuelvo sobre el acto concreto de conocimiento para analizarlo. Entonces distingo una materia contingente y una forma necesaria, pero la materia no es más que un momento ideal y no un elemento separable del acto total. Así, pues, no hay sentidos, sino sólo conciencia. Por ejemplo, el intelectualismo se rehusa a plantear el famoso problema de la contribución de los sentidos en la experiencia del espacio, porque las cualidades sensibles y los sentidos, como materiales del conocimiento, no pueden tener, hablando propiamente, el espacio que es la forma de la objetividad en general, y en particular el medio por el cual se hace posible una conciencia de cualidad. Una sensación sería una nada de sensación si no fuera sensación de algo, y en el sentido general de la palabra, de "cosas", por ejemplo, de cualidades definidas, que no se destacan en la masa confusa de las impresiones, sino en cuanto se pone bajo una perspectiva y se coordina en el espacio. De este modo todos los sentidos son espaciales si han de hacernos llegar a una forma cualquiera del ser, es decir, si son sentidos. Y, por la misma necesidad, es menester que se abran todos hacia el mismo espacio, porque de lo contrario los seres sensoriales con que nos hacen comunicar, no existirían sino para el sentido que afectan —como los fantasmas que sólo aparecen en la noche—, carecerían de la plenitud de ser y no podríamos tener verdaderamente conciencia de ellos, es decir, ponerlos como seres verdaderos. A esta deducción intentará en vano oponer hechos el empirismo. Por ejemplo, si se quiere mostrar que el tacto no es espacial en sí mismo, y se intenta encontrar entre los ciegos o en casos de ceguera psíquica una experiencia táctil pura y mostrar que no está articulada según el espacio, estas pruebas experimentales presuponen lo que pretenden establecer. ¿Cómo saber, en efecto, si la ceguera y la ceguera psíquica se han limitado a sustraer, de la experiencia del enfermo, los "datos visuales" y si no han alterado también la estructura de su experiencia táctil? El empirismo da por supuesta la primera hipótesis y bajo esta condición el hecho puede ser estimado como crucial, pero por ello mismo postula la separación de los sentidos que justamente se trata de probar. Más precisamente: si admito que el espacio pertenece originaria-

Digitized by Google

mente a la vista y que de ahí pasa al tacto y a los otros sentidos, como en el adulto hay aparentemente una percepción táctil del espacio, debo admitir por lo menos que los "datos táctiles puros" se han desplazado y están recubiertos por una experiencia de origen visual, que se integran en una experiencia total en la cual son, al fin y al cabo, indiscernibles. Pero entonces, ¿con qué derecho distinguimos en esta experiencia del adulto una aportación "táctil"? El pretendido "táctil puro" que intento encontrar dirigiéndome a los ciegos, ¿no es en verdad un tipo de experiencia tan particular que no tiene nada de común con el funcionamiento del tacto integrado y que no puede servir para analizar la experiencia integral? No se puede decidir nada acerca de la espacialidad de los sentidos por el método inductivo y produciendo "hechos" —por ejemplo, un tacto sin espacio en el ciego—, puesto que este hecho tiene necesidad de ser interpretado y se le considerará justamente como un hecho significativo, que pertenece a la naturaleza propia del tacto, o bien se le considerará como un hecho accidental que expresa las propiedades particulares del tacto enfermo, según la idea que se tenga de los sentidos en general y de su relación dentro de la conciencia total. El problema pertenece a la reflexión y no a la experiencia en el sentido empirista de la palabra, que es también el sentido en que lo toman los científicos cuando sueñan con una objetividad absoluta. Hay, pues, fundamento para decir *a priori* que todos los sentidos son espaciales, y el problema de saber cuál de ellos nos da el espacio ha de ser considerado como ininteligible si se reflexiona en lo que es un sentido. Empero, aquí son posibles dos especies de reflexión. Una —la reflexión intelectualista— tematiza el objeto y la conciencia, y, para usar una expresión kantiana, los "conduce al concepto". El objeto se convierte entonces en *aquello que es* y, en consecuencia, en aquello que es para todos y siempre (aunque exista sólo bajo el título de episodio efímero, pero del cual será cierto siempre decir que ha existido en el tiempo objetivo). La conciencia, tematizada por la reflexión, *es* la existencia para sí. Y, con la ayuda de esta idea de la conciencia y de esta idea del objeto, fácilmente se muestra que toda cualidad sensible sólo es plenamente objeto en el contexto de las relaciones del universo, y que la sensación sólo puede ser bajo la condición de existir para un Yo central y único. Si se quisiera poner un alto en el movimiento reflexivo y hablar, por ejemplo, de una conciencia parcial o de un objeto aislado, se tendría una conciencia que

Digitized by Google

en cierto respecto no sabría de sí misma, y que, por tanto, no sería conciencia, un objeto que no sería accesible del todo, y que en tal medida no sería objeto. Pero se puede siempre preguntar al intelectualismo de dónde saca esta idea o esta esencia de la conciencia y del objeto. Si el sujeto es un puro para sí, "el yo pienso debe poder acompañar siempre a todas nuestras representaciones". "Si un mundo debe poder ser pensado", es menester que la cualidad lo contenga en germen. Pero ante todo, ¿por qué sabemos que hay un para sí puro y de dónde nos viene la idea de que el mundo debe poder ser pensado? Se responderá quizá que esto resulta de la definición misma de sujeto y de mundo, y que, de no entenderlos así, no se sabría de qué se habla hablando de ellos. Y, en efecto, en el plano de la palabra constituída, tal es la significación del mundo y del sujeto. Pero, ¿de dónde sacan las palabras mismas su sentido? Reflexión radical es aquella que me reasume cuando estoy en trance de formar y de formular la idea de sujeto y la de objeto, la que pone en claro la fuente de estas dos ideas, es reflexión no sólo operante, sino también consciente de sí misma en su operación. Se responderá quizá que el análisis reflexivo no sólo capta al sujeto y al objeto "en idea", sino que es una experiencia y que al reflexionar me coloco dentro de ese sujeto infinito que ya era, y coloco el objeto en las relaciones que ya lo subtienden, y que, finalmente, no hay para qué preguntar de dónde saco la idea de sujeto y la idea de objeto, puesto que son simplemente la formulación de las condiciones sin las cuales no habría nada para nadie. Pero el Yo reflexivo difiere del Yo irreflexivo por lo menos en cuanto que está tematizado, y lo que se me da, no es la conciencia ni el ser puro —como el propio Kant dice con profundidad—, lo que se me da es la experiencia, en otras palabras, la comunicación de un sujeto finito con un ser opaco del que emerge pero en el que se queda comprometido. Se trata "de traer a la expresión pura de su propio sentido, la experiencia pura y, por así decirlo, muda".[17] Tenemos la experiencia de un mundo, no en el sentido de un sistema de relaciones que determinan por completo todo acontecimiento, sino en el sentido de una totalidad abierta cuya síntesis nunca puede ser cabal. Tenemos la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente hecha y deshecha en el curso del tiempo. La unidad del sujeto o la del objeto no es una unidad real, sino una unidad presuntiva en el horizonte

[17] Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

Digitized by Google

de la experiencia; hay que descubrir más acá de la idea de sujeto y de la idea de objeto, el hecho de mi subjetividad y el objeto en su estado naciente, la capa primordial en que nacen lo mismo las ideas que las cosas. Cuando se trata de la conciencia, no puedo formarme una idea de ella sino refiriéndome, ante todo, a la conciencia que soy, y en particular no debo definir primeramente los sentidos, sino volver a adquirir el contacto con la sensorialidad que vivo desde el interior. No estamos obligados a envolver al mundo *a priori* con las condiciones sin las cuales no podría ser pensado, porque, para poder ser pensado, debe ante todo ser ignorado, existir para mí, es decir, ser dado, y la estética trascendental no se confundiría con la analítica trascendental, sino en el caso de que yo fuera un Dios que pone el mundo, y no un hombre que se encuentra lanzado en él y que, en todos los sentidos de la palabra, "se atiene a él". No tenemos, pues, por qué seguir a Kant en su deducción de un espacio único. El espacio único es la condición sin la cual no puede pensarse la plenitud de la objetividad, y es verdad que si intento tematizar múltiples espacios, se me reducen a unidad, puesto que cada uno de ellos se encuentra en determinada relación de posición con los demás y forma un espacio con ellos. Pero ¿sabemos que la objetividad plena puede ser pensada? ¿Sabemos que todas las perspectivas son composibles? ¿Sabemos que pueden ser tematizadas todas en conjunto en algún lugar. ¿Sabemos que la experiencia táctil y la experiencia visual pueden reunirse rigurosamente sin una experiencia intersensorial? ¿Sabemos que mi experiencia y la del otro pueden ser colocadas en un sistema único de experiencia intersubjetiva? Hay quizá en toda experiencia sensorial, en toda conciencia, "fantasmas" que ninguna racionalidad puede reducir. Toda la Deducción Trascendental depende de la afirmación de un sistema integral de la verdad. Hay que remontar justamente hacia las fuentes de esta afirmación si se quiere reflexionar. En este sentido se puede decir con Husserl[18] que Hume ha ido, en intención por lo menos, más lejos que nadie en la reflexión radical, puesto que verdaderamente ha querido llevarnos a los fenómenos de que tenemos experiencia más acá de toda ideología —aun si, por otro lado, ha mutilado y disociado tal experiencia. En particular la idea de un espacio único y la de un tiempo único, apoyándose en la idea de una adición del ser que Kant ha criticado con justicia en la Dialéctica Trascendental, debe ser pues-

18 *Formale und transzendentale Logik*, por ejemplo, p. 226.

Digitized by Google

ta entre paréntesis, y producir su genealogía a partir de nuestra experiencia efectiva. Esta nueva concepción de la reflexión —que es la concepción fenomenológica— se reduce, para decirlo con otros términos, a dar una nueva definición del *a priori*. Kant ha mostrado ya que el *a priori* no es cognoscible antes de la experiencia, esto es, fuera de nuestro horizonte de facticidad, y que no se puede tratar de distinguir dos elementos reales del conocimiento de los cuales uno sería *a priori* y el otro *a posteriori*. Si el *a priori* tiene en la filosofía de Kant el carácter de lo que *debe* ser, en oposición a lo que existe de hecho, y como determinación antropológica, sólo es así en la medida en que Kant no ha llevado hasta su término su propio programa que consistía en definir nuestras facultades de conocimiento por nuestra condición de hecho y que hubiera debido obligarlo a recolocar todo ser concebible sobre el fondo de este mundo. A partir del momento en que la experiencia —es decir, la apertura a nuestro mundo de hecho— se reconoce como el principio del conocimiento, no existe ya ningún medio para distinguir un plano de verdades *a priori* y un plano de verdades de hecho, lo que debe ser el mundo y lo que es efectivamente. La unidad de los sentidos, que pasaba por ser una verdad *a priori*, no es sino la expresión formal de una contingencia fundamental: el hecho de que somos en el mundo —la diversidad de los sentidos, que pasaba por ser dada *a posteriori*, comprendiendo la forma concreta que asume en un sujeto humano, aparece como necesaria en este mundo, es decir, en el único mundo que podemos pensar consecuentemente; se convierte, pues, en una verdad *a priori*. Toda sensación es espacial, suscribimos a esta tesis no porque la cualidad, como el objeto, sólo pueda ser pensada en el espacio, sino porque, como contacto primordial con el ser, como reasunción por el sujeto que siente de una forma de existencia señalada por lo sensible, como coexistencia del que siente y de lo sensible, toda sensación, decimos, es constitutiva de un medio de coexistencia, es decir, de un espacio. Decimos *a priori* que ninguna sensación es puntual, que toda sensorialidad presupone determinado campo y, por lo tanto, coexistencias, y sacamos la conclusión, contra Láchelier, de que el ciego tiene la experiencia de un espacio. Pero estas verdades *a priori* no son sino la explicitación de un hecho: el hecho de la experiencia sensorial como reasunción de una forma de existencia, y esta reasunción implica también que en todo momento pueda hacerme casi por entero tacto o vista, y que inclusive nunca pueda ver o tocar sin que mi conciencia

Digitized by Google

se ahogue en cierta medida y pierda algo de su disponibilidad. De este modo la unidad y la diversidad de los sentidos son verdades de la misma jerarquía. El *a priori* es el hecho comprendido, explicitado y seguido en todas las consecuencias de su lógica tácita, el *a posteriori* es el hecho aislado e implícito. Sería contradictorio decir que el tacto no tiene espacialidad, es imposible *a priori* tocar sin tocar en el espacio, puesto que nuestra experiencia es experiencia de un mundo. Pero esta inserción de la perspectiva táctil en un ser universal no expresa ninguna necesidad exterior al tacto, se produce espontáneamente en la experiencia táctil misma, según su modo propio. La sensación tal como nos la da la experiencia no es una materia indiferente y un momento abstracto, sino una de nuestras superficies de contacto con el ser, una estructura de conciencia, y en vez de un espacio único, condición universal de todas las cualidades, tenemos con cada una de ellas una manera particular de ser en el espacio y en cierta manera de hacer el espacio. No es ni contradictorio, ni imposible, que cada sentido constituya un pequeño mundo en el interior del grande, y justamente en razón de su particularidad es necesario al todo y se abre a él.

En suma, una vez que se han borrado las distinciones de lo *a priori* y de lo empírico, de la forma y del contenido, los espacios sensoriales se convierten en momentos concretos de una configuración global que es el espacio único y el poder de ir a él no se separa del poder de aislarse en la particularidad de un sentido. En la sala de conciertos, cuando abro los ojos, el espacio visible me parece angosto en relación con ese otro espacio en que hace un momento se desplegaba la música, e inclusive si mantengo abiertos los ojos durante la ejecución de la obra, me parece que la música no está realmente contenida en este espacio preciso y mezquino. La música insinúa a través del espacio visible una nueva dimensión en que se desencadena, como en los alucinados, el espacio claro de las cosas percibidas se dobla misteriosamente por un "espacio negro" en que otras presencias son posibles. Igual que la perspectiva del otro sobre el mundo para mí, el dominio espacial de todo sentido es para los otros un incognoscible absoluto y limita por ende su espacialidad. Estas descripciones, que para la filosofía criticista sólo son curiosidades empíricas que no comprometen las certidumbres *a priori*, tiene para nosotros una importancia filosófica, porque la unidad del espacio sólo puede ser encontrada en el engranaje

Digitized by Google

de un dominio sensorial en los otros. Esto es lo que queda de verdadero en las famosas descripciones empiristas de una percepción no espacial. La experiencia de los ciegos de nacimiento operados de catarata nunca ha probado y nunca probará que para ellos el espacio comienza con la visión. Pero el enfermo no deja de maravillarse de este espacio visual al que acaba de entrar y en relación con el cual la experiencia táctil le parece tan pobre que confesará de muy buena gana no haber tenido nunca la experiencia del espacio antes de la operación.[19] La perplejidad del enfermo, sus vacilaciones en el nuevo mundo visual en que penetra, muestran que el tacto no es espacial *a la manera* de la visión. "Después de la operación, se dice,[20] la forma, tal como se da por la vista, es para los enfermos algo absolutamente nuevo que no ponen en relación con su experiencia táctil", "el enfermo afirma que ve, pero no sabe que ve... Nunca reconoce su mano como tal, sólo habla de una mancha blanca en movimiento".[21] Para distinguir un círculo de un rectángulo por la vista, le es preciso seguir con los ojos el contorno de la figura como lo haría con la mano[22] y tiende siempre a agarrar los objetos que se presentan a su mirada.[23] ¿Qué se puede concluir de aquí? ¿Que la experiencia táctil no prepara para la percepción del espacio? Pero si no fuera espacial, ¿tendería el sujeto la mano hacia el objeto que se le muestra? Este gesto supone que el tacto se abre hacia un medio semejante por lo menos al de los datos visuales. Los hechos muestran, sobre todo, que la visión no es nada sin un determinado uso de la mirada. Los enfermos "ven ante todo los colores como sentimos un olor: nos baña, actúa sobre nosotros y, sin embargo, no llena una forma determinada de una extensión definida".[24] Primero todo está confundido y como en movimiento. La separación de superficies coloreadas,

19 Un sujeto declara que las ideas espaciales *que creía tener* antes de la operación no le daban una verdadera representación del espacio y que no eran sino un "saber adquirido por el trabajo del pensamiento" (Von Senden, *Raum-und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, p. 23). La adquisición de la vista acarrea una reorganización general de la existencia que afecta al tacto mismo. El centro del mundo se desplaza, el esquema táctil se olvida, el reconocimiento por el tacto es menos seguro, la corriente existencial pasa ahora por la visión; el enfermo habla de ese tacto que se ha debilitado.

20 *Ibid.*, p. 36.

21 *Ibid.*, p. 93.

22 *Ibid.*, pp. 102-104.

23 *Ibid.*, p. 124.

24 *Ibid.*, p. 113.

Digitized by Google

la aprehensión correcta del movimiento ocurre más tarde, cuando el sujeto ha comprendido "qué es ver",[25] es decir, cuando dirige y pasea su mirada como una mirada y ya no como una mano. Esto prueba que cada órgano de los sentidos interroga al objeto a su manera, que es agente de un cierto tipo de síntesis, pero a menos de reservar —por una definición nominal— la palabra espacio para designar la síntesis visual, no se puede negar al tacto la espacialidad en el sentido de captación de coexistencias. El hecho mismo de que la visión verdadera se prepare en el curso de una fase de transición y por una especie de tacto con los ojos, no se comprendería ni si no hubiera un campo táctil cuasi-espacial, en que las primeras percepciones visuales pueden insertarse. La vista no comunicaría nunca directamente con el tacto, como acontece en el adulto normal, si el tacto, aun artificialmente aislado, no estuviera ya organizado de tal manera que hace posible las coexistencias. Lejos de excluir la idea de un espacio táctil, los hechos prueban, por el contrario, que hay un espacio tan estrictamente táctil que sus articulaciones no están ni estarán nunca en una relación de sinonimia con las del espacio visual. Los análisis empiristas plantean confusamente un problema verdadero. El hecho de que, por ejemplo, el tacto no pueda abarcar simultáneamente sino una extensión estrecha —la del cuerpo y sus instrumentos— no afecta sólo la presentación del espacio táctil, sino que modifica su sentido. Para la inteligencia —o por lo menos para una inteligencia determinada que es la de la física clásica—, la simultaneidad es la misma así tenga lugar entre dos puntos contiguos o entre dos puntos alejados, y en todo caso se puede construir poco a poco, con simultaneidades de corta distancia, una simultaneidad a larga distancia. Pero para la experiencia el espesor de tiempo que de este modo se introduce en la operación modifica el resultado, y da, en consecuencia, algo "movido" en la simultaneidad de los puntos extremos y en tal medida la amplitud de las perspectivas visuales será para el ciego operado una verdadera revelación, porque le procurará por vez primera la exhibición de la simultaneidad lejana *en sí misma*. Los operados declaran que los objetos táctiles no son efectivamente conjuntos espaciales, que la aprehensión del objeto es, en este caso, un simple "saber de la relación recíproca de las partes", que lo redondo y lo cuadrados no son verdaderamente percibidos por el tacto, sino reconocidos de acuer-

[25] *Ibid.*, p. 123.

Digitized by Google

do con ciertos "signos" —presencia o ausencia de "puntas".[26] Esto quiere decir que el campo táctil nunca tiene la amplitud del campo visual, que el objeto táctil no está nunca totalmente presente en cada una de sus partes como el objeto visual y, en una palabra, que tocar no es ver. Sin duda, el ciego y el normal pueden entrar en conversación y es quizá imposible dar con una sola palabra, inclusive en vocabulario de los colores, a la cual el ciego no logre dar un sentido esquemático por lo menos. Un ciego de doce años define muy bien las dimensiones de la visión: "aquellos que ven, dice, están en relación conmigo por un sentido desconocido que me envuelve completamente a distancia, me sigue, me atraviesa y desde que me levanto hasta que me acuesto, me tiene, por decirlo así, bajo su dominio" (*mich gewissermassen beherrscht*).[27] Pero estas inclinaciones son para el ciego ideales y problemáticas; plantean un problema al cual sólo podría responder la visión, y por ello justamente el ciego operado encuentra que el mundo es diferente de lo que esperaba,[28] como encontramos siempre que un hombre es diferente de lo que sabíamos de él. El mundo del ciego y el del normal difieren no sólo en cuanto a la cantidad de materiales de que disponen, sino por la *estructura* de conjunto. Un ciego sabe muy exactamente por el tacto qué son las ramas y las hojas: un brazo y los dedos de la mano. Después de la operación se admira de encontrar que hay "tanta diferencia" entre un árbol y un cuerpo humano.[29] Es evidente que la vista no sólo ha añadido nuevos detalles al conocimiento del árbol. Se trata de un modo de presentación y de un tipo nuevo de síntesis que transfiguran al objeto. Por ejemplo, la estructura iluminación —objeto iluminado no tiene en el dominio táctil sino analogías muy vagas. Por eso, un enfermo operado después de dieciocho años de ceguera intenta tocar un rayo de sol.[30] La significación total de nuestra vida —cuya significación intelectual no es más que un extracto— sería diferente si estuviéramos privados de la vista. Hay una función general de sustitución y de reemplazo que nos permite llegar a la significación abstracta de las experiencias que no hemos vivido, y que nos permite, por ejemplo, hablar de lo que no hemos visto. Pero así como en el organismo las funciones

[26] *Ibid.*, p. 29.
[27] *Ibid.*, p. 45.
[28] *Ibid.*, p. 45.
[29] *Ibid.*, pp. 50 *ss.*
[30] *Ibid.*, p. 186.

Digitized by Google

de reemplazo no son nunca el equivalente exacto de las funciones lesionadas y no dan sino la apariencia de integridad, así también la inteligencia no asegura sino una comunicación aparente entre experiencias diferentes y la síntesis del mundo visual y del mundo táctil en el ciego de nacimiento operado, la constitución de un mundo intersensorial, debe hacerse sobre el terreno sensorial mismo, la comunidad de significación entre las dos experiencias no basta para asegurar su soldadura en una experiencia única. Los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección en tanto que cada uno de ellos entraña una estructura de ser que nunca es exactamente traspasable. Podemos reconocer esto porque hemos rechazado el formalismo de la conciencia y hemos hecho del cuerpo el sujeto de la percepción.

Y podemos reconocerlo sin comprometer la unidad de los sentidos. Porque los sentidos comunican. La música no está en el espacio visible, pero lo socava, lo envuelve, lo desplaza y pronto esos auditores demasiado tiesos que toman el aire de jueces y cambian palabras o sonrisas sin darse cuenta de que el suelo se abre a sus pies, son como un equipaje sacudido en la superficie de una tempestad. Los dos espacios no se distinguen sino sobre el fondo de un mundo común y no pueden entrar en rivalidad sino porque ambos tienen la misma pretensión de ser el ser total. Se unen en el momento mismo en que se oponen. Si pretendo encerrarme en uno de mis sentidos y, por ejemplo, me proyecto por entero en mis ojos, y me abandono al azul del cielo, pronto no tengo ya conciencia de mirar y, en el momento en que pretendía hacerme visión por entero, el cielo deja de ser una "percepción visual" para convertirse en mi mundo del momento. La experiencia sensible es inestable y es ajena a la percepción natural que se hace con todo nuestro cuerpo a la vez, y que se abre a un mundo intersensorial. Como la experiencia de la cualidad sensible, la experiencia de los "sentidos" separados no tiene lugar sino en una actitud muy particular, y no puede ser de utilidad en el análisis de la conciencia directa. Estoy sentado en mi habitación y miro las hojas de papel blanco puestas sobre mi mesa, unas iluminadas por la luz de la ventana, otras en la sombra. Si no analizo mi percepción y me atengo al espectáculo global, diré que todas las hojas de papel me parecen igualmente blancas. Sin embargo, algunas están en la sombra de la pared. ¿Por qué no son menos blancas que las otras? Decido mirar mejor. Fijo mi mirada en ellas, es decir, limito mi campo visual. Puedo inclusive observarlas a través de una

Digitized by Google

caja de cerillas que las separa del resto del campo o a través de una "pantalla de reducción" agujereada. Ya emplee o no uno de estos dispositivos, o me contente con observar con el ojo desnudo, pero en "actitud analítica",[31] el aspecto de las hojas cambia: ya no se trata de un papel blanco cubierto por una sombra, ahora es una sustancia gris o azulada, espesa y mal localizada. Si considero de nuevo el espectáculo en conjunto, me doy cuenta de que las hojas cubiertas por la sombra no eran ni han sido nunca idénticas a las hojas iluminadas, aunque por otro lado nunca han sido objetivamente diferentes de ellas. La blancura del papel cubierto de sombras no se deja clasificar con precisión en la serie negro-blanco.[32] No es una cualidad definida, y he hecho aparecer la cualidad fijando mis ojos en una porción del campo visual: entonces y sólo entonces me encuentro en presencia de un determinado *quale* en que mi mirada se hunde. Ahora bien, ¿qué significa fijar? Por el lado del objeto significa separar la región fijada del resto del campo, interrumpir la vida total del espectáculo que asignaba a cada una de las superficies visibles una coloración determinada, habida cuenta de la iluminación; por el lado del sujeto significa sustituir la visión global, en la cual nuestra mirada se da a todo el espectáculo y se deja invadir por él, por una observación, es decir, una visión local que gobierna a su antojo. La cualidad sensible, lejos de ser coextensiva a la percepción, es el producto particular de una actitud de curiosidad o de observación; aparece cuando, en vez de abandonar al mundo toda mi mirada, me vuelvo hacia esta mirada misma y me pregunto *qué es lo que veo justamente;* no figura en el comercio natural de mi visión con el mundo, es la respuesta a cierta pregunta de mi mirada, el resultado de una visión segunda o crítica que intenta conocerse en su particularidad, de una "atención a lo visual puro",[33] que se ejerce o bien cuando temo haberme equivocado, o bien cuando emprendo un estudio científico de la visión. Esta actitud hace desaparecer el espectáculo: los colores que veo a través de la pantalla de reducción, o los que el pintor obtiene entornando los ojos, ya no son colores-objetos —el color *de las paredes* o el color *del papel*—, sino placas coloreadas que no carecen de espesor y localizadas todas vagamente en un mismo plano ficticio.[34] De este

31 Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 600.
32 *Ibid.*, p. 613.
33 *Einstellung auf reine Optik*, Katz, citado por Gelb, *ob. cit.*, p. 600.
34 Id., *ibid.*

Digitized by Google

modo hay una actitud natural de la visión en que hago causa común con mi mirada y por ella me entrego al espectáculo: entonces se enlazan las partes del campo en una organización que las hace recognoscibles e identificables. La cualidad, la sensorialidad separada, se produce cuando rompo esta estructuración total de mi visión, cuando dejo de adherirme a mi propia mirada y en vez de vivir la visión me pregunto sobre ella, pruebo mis posibilidades, desato el vínculo de mi visión y del mundo, de mí mismo y de mi visión, para sorprenderla y describirla. En esta actitud, a la vez que el mundo se pulveriza en cualidades sensibles, la unidad natural del sujeto percipiente se quiebra y termino por ignorarme como sujeto de un campo visual. Ahora bien, de igual modo que, en el interior de cada sentido, hay que reencontrar la unidad natural, haremos aparecer una "capa originaria" del sentir que es anterior a la división de los sentidos.[35] Según que fije un objeto o que deje divagar a mis ojos o que, finalmente, me abandoné por entero al acontecimiento, el mismo color me aparece como color superficial (*Oberflächenfarbe*) —está en un lugar definido del espacio, se extiende sobre un objeto—, se convierte en un color atmosférico (*Raumfarbe*) y se difunde en torno del objeto; lo siento en mi ojo como una vibración de mi mirada; o, finalmente, comunica a todo mi cuerpo una misma manera de ser, me llena y no merece ya el nombre de color. De igual modo hay un sonido objetivo que resuena fuera de mí en el instrumento, un sonido atmosférico que se localiza *entre* el objeto y mi cuerpo, un sonido que vibra en mí "como si me hubiera vuelto flauta o reloj"; y, finalmente, un último estadio en que el elemento sonoro desaparece y se convierte en la experiencia, por otro lado muy precisa, de una modificación de todo mi cuerpo.[36] La experiencia sensorial no dispone sino de un margen estrecho: o bien el sonido y el color, por su disposición propia, esbozan un objeto, el cenicero, el violín, y este objeto habla a todos los sentidos; o bien, en el otro extremo de la experiencia, el sonido y el color son recibidos en mi cuerpo, y se hace difícil limitar mi experiencia a un solo registro sensorial: desborda espontáneamente hacia todos los demás. La experiencia sensorial, en el tercer estadio que describíamos hace un momento, sólo se especifica por un "acento" que indica más bien la dirección del sonido o la del color.[37] En tal nivel, la ambigüedad de

[35] Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 155.
[36] Werner, *ob. cit.*, p. 157.
[37] *Ibid.*, p. 162.

Digitized by Google

la experiencia es tal que un ritmo auditivo produce la fusión de las imágenes cinematográficas y da lugar a una percepción del movimiento mientras que, sin el soporte auditivo, la misma sucesión de imágenes sería demasiado lenta para provocar el movimiento estroboscópico.[38] Los sonidos modifican las imágenes consecutivas de los colores: un sonido más intenso los intensifica, la interrupción del sonido los hace vacilar, un sonido bajo hace del azul algo más profundo o más intenso.[39] La hipótesis de constancia,[40] que asigna a cada estímulo una sensación y sólo una, se verifica tanto menos cuando más nos aproximamos a la percepción natural. "En la medida en que la conducta es intelectual e imparcial (*sachlicher*) la hipótesis de constancia se hace aceptable en lo que concierne en la relación del estímulo y de la respuesta sensorial específica, y en la medida en que el estímulo sonoro, por ejemplo, se limita a la esfera específica, en este caso la esfera auditiva."[41] La intoxicación con mezcalina desde el momento que compromete la actitud imparcial y entrega al sujeto a su vitalidad, deberá, pues, favorecer las sinestesias. En efecto, bajo el efecto de la mezcalina, un sonido de flauta da un color azul verde, el ruido de un metrónomo se traduce en la oscuridad por manchas grises, los intervalos espaciales de la visión corresponden a los intervalos temporales de los sonidos, la magnitud de la mancha gris a la intensidad del sonido, su amplitud en el espacio a la altura del sonido.[42] Un sujeto bajo el efecto de la mezcalina que tiene en las manos un pedazo de hierro golpea con él el marco de una ventana y exclama: "esto es la magia", los árboles se hacen más verdes.[43] El ladrido de un perro provoca una iluminación indescriptible y repercute en el pie derecho.[44] Todo sucede como si vieran caer "las barreras establecidas entre los sentidos en el curso de la evolución".[45] En la perspectiva del mundo objetivo, con sus cualidades opacas, y del cuerpo objetivo, con sus órganos separados, el fenómeno de las sinestesias es paradójico. Se intenta explicarlo sin recurrir al concepto de sensación: será menester entonces, por ejemplo, su-

38 Zietz y Werner, *Die dynamische Struktur der Bewegung.*
39 Werner, *ob. cit.*, p. 163.
40 Cf. más arriba, Introducción, parágrafo I.
41 Werner, *ob. cit.*, p. 154.
42 Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 422.
43 Mayer-Gross y Stein, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, p. 385.
44 Id., *ibid.*
45 Id., *ibid.*

Digitized by Google

poner que las excitaciones ordinariamente circunscritas a una región del cerebro —zona óptica o zona auditiva— son capaces de introducirse más allá de estos límites y, de este modo, se asocia a la cualidad específica una cualidad no específica. Se apoye o no en argumentos de la fisiología cerebral,[46] lo cierto es que esta explicación no da cuenta de la experiencia sinestésica y que se convierte en una nueva ocasión de poner en entredicho el concepto de sensación y el pensamiento objetivo. *Porque el sujeto no sólo nos dice que hay a la vez un sonido y un color: es el sonido mismo el que ve en el punto en que se forman los colores.*[47] Esta fórmula, tomada literalmente, carece de sentido si se define la visión por el *quale* visual y el sonido por el *quale* sonoro. Pero podemos construir nuestras definiciones de manera que nos permitan darle un sentido, puesto que la visión de los sonidos o la audición de los colores existen como fenómenos. Y no son ni siquiera fenómenos excepcionales. La percepción sinestésica es la regla, y, si no nos damos cuenta de ello, es porque el saber científico desplaza la experiencia, y nos hace olvidar qué es ver, oír y, en general, sentir, pues hemos dado en deducir nuestra organización corporal y la del mundo de lo que dice el físico que debemos entender por ver, oír y sentir. La visión, se dice, sólo puede darnos colores o luces, y con ellos formas, que son los contornos de los colores, y movimientos, que son los cambios de posición de las manchas de color. Pero ¿cómo situar en la escala de los colores la transparencia o los colores llamados "turbios"? En realidad, todo color, en lo que tiene de más íntimo, no es sino la estructura interior de la cosa manifestada al exterior. La brillantez del oro nos presenta sensiblemente su composición homogénea, el color empañado de la madera su composición heterogénea.[48] Los sentidos comunican entre sí abriéndose a la estructura de la cosa. Se ve la dureza y la fragilidad del cristal, y cuando se quiebra con un sonido cristalino, este sonido es llevado por el cristal

[46] Es posible, por ejemplo, que bajo el efecto de la mezcalina se observe una modificación de las cronaxias. Este hecho no constituiría en modo alguno una explicación de las sinestesias por el cuerpo objetivo si, como se va a mostrar, la yuxtaposición de varias cualidades sensibles es incapaz de hacernos comprender la ambivalencia perceptiva tal como se da en la experiencia sinestésica. El cambio de las cronaxias no podría ser la causa de la sinestesia, sino la expresión objetiva o el signo de un acontecimiento global y más profundo que no tiene un *asidero* en el cuerpo objetivo, sino que concierne al cuerpo fenoménico como vehículo del ser en el mundo.

[47] Werner, *ob. cit.*, p. 163.

[48] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 23 *ss.*

Digitized by Google

visible.[49] Se ve la elasticidad del acero, la ductilidad del acero fundido, la dureza de la hoja del cepillo del carpintero, la blandura del copo de nieve. La forma de los objetos no es su contorno geométrico, sino que tiene cierta relación con su naturaleza propia y habla a todos nuestros sentidos a la vez que a la vista. La forma de un pliegue en un tejido de lino o de algodón nos hace ver la blandura o la dureza de la fibra, lo frío o lo caliente del tejido. Finalmente, el movimiento de los objetos visibles no es el simple desplazamiento de manchas de color que les corresponden en el campo visual. En el movimiento de la rama de un árbol que un pájaro acaba de dejar, se lee su flexibilidad o su elasticidad, y de este modo la rama de un manzano y la rama de un abedul se distinguen inmediatamente. Se ve el peso de un lingote que se hunde en la arena, la fluidez del agua, la viscosidad del jarabe.[50] De igual modo, escucho la dureza e irregularidad de los adoquines de una calle en el ruido de un carro, y se habla con razón de un ruido "fofo", "mate" o "seco". Si puede dudarse que el oído nos dé verdaderas "cosas", lo cierto es que, por lo menos, nos procura más allá de los sonidos en el espacio, algo que "hace ruido" y por ello comunica con los otros sentidos.[51] Finalmente, si cerrando los ojos, arqueo una hoja de acero o una rama de tilo, percibo en mis manos la textura más secreta del metal o de la madera. Si, pues, tomados como cualidades incomparables, los "datos de los diferentes sentidos" afectan otros tantos mundos separados, cada uno de ellos, en su esencia particular, al ser una manera peculiar de modular la cosa, se comunican todos por su núcleo significativo.

Sólo que conviene precisar la naturaleza de la significación sensible porque de lo contrario recaeríamos en el análisis intelectualista que acabamos de rechazar. Es una y la misma mesa la que toco y la que veo. Pero hay que añadir, como se hace habitualmente: ¿es la misma sonata la que oigo y la que toca Helen Keller, es el mismo hombre el que veo y el que pinta un pintor ciego?[52] Aproximando las cosas poco a poco, no habría ya ninguna diferencia entre la síntesis perceptiva y la síntesis intelectual. La unidad de los sentidos sería del mismo orden que la unidad de los objetos de la ciencia. Cuando toco

[49] Id., *ibid.*, p. 11.

[50] *Ibid.*, pp. 21 *ss.*

[51] *Ibid.*, pp. 32 *s.*

[52] Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, p. 11.

Digitized by Google

y miro a la vez un objeto, el objeto único sería la razón común de estas dos apariencias, como Venus es la razón común de la Estrella de la Mañana y de la Estrella de la Tarde, y la percepción sería una ciencia incipiente.[53] Ahora bien, si la percepción reúne nuestras experiencias sensoriales en un mundo único, no es a la manera de la unificación científica que reúne los objetos o los fenómenos, sino como la visión binocular que capta un único objeto. Describamos más de cerca esta "síntesis". Cuando mi mirada se fija en el infinito, tengo una imagen doble de los objetos cercanos. Cuando a su vez los fijo, veo que las dos imágenes se aproximan a lo que va a a ser el objeto único y que desaparecen en él. No hay que decir en este caso que la síntesis consiste en pensarlos en conjunto como imágenes de un solo objeto; si se tratara de un acto espiritual o de una apercepción, debería producirse desde el momento en que caigo en la cuenta de la identidad de las dos imágenes, pero de hecho la unidad del objeto se hace esperar algún tiempo: se hace esperar hasta el momento en que la fijación los escamotea. El objeto único no es una manera de pensar las dos imágenes, puesto que dejan de estar dadas en el momento en que aparece. ¿Ha sido obtenida la "fusión de las imágenes" por algún dispositivo innato en el sistema nervioso, y queremos decir a fin de cuentas que tenemos, si no en la periferia, por lo menos en el centro, una única excitación mediatizada por los dos ojos? Pero la simple existencia de un centro visual no puede explicar el objeto único, puesto que la diplopía se produce algunas veces, como por otro lado la simple existencia de dos retinas, no puede explicar la diplopía, puesto que no es constante.[54] Si se puede comprender lo mismo la diplopía que el objeto único en la visión normal, no será debido a la disposición anatómica del aparato visual, sino al funcionamiento y al uso que hace de él el sujeto psicofísico. ¿Diremos, pues, que la diplopía se produce *porque* nuestros ojos no convergen hacia el objeto, y forma en nuestras dos retinas imágenes no simétricas? ¿Diremos que las imágenes se funden en una porque la fijación las trae hacia puntos ho-

53 Alain, *81 Chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 38.

54 "La convergencia de los conductores tal como existe no condiciona la no distinción de las imágenes en la visión binocular simple, puesto que puede dar lugar a la rivalidad de los monoculares, y la separación de las retinas no da cuenta de su distinción cuando se produce, puesto que, normalmente, y siendo igual todo en el receptor y en los conductores, esta distinción no se produce." R. Déjean, *Étude psychologique de la distance dans la vision*, p. 74.

Digitized by Google

mólogos en las dos retinas? ¿Pero la divergencia y la convergencia de los ojos son causa o efecto de la diplopía y de la visión normal? En los ciegos de nacimiento operados de catarata, no se podría decir, en el tiempo que sigue a la operación, si es la no coordinación de los ojos la que impide la visión, o si es la confusión del campo visual la que favorece la no coordinación —si no ven porque no pueden fijar, o si no fijan, por falta de algo que ver. Cuando miro al infinito y, por ejemplo, uno de mis dedos colocado cerca de mis ojos, proyecta su imagen sobre puntos no simétricos de mis retinas, la disposición de las imágenes en las retinas no puede ser la *causa* del movimiento de fijación que pondría fin a la diplopía. Porque, como se ha observado,[55] la desaparición de las imágenes no existe en sí. Mi dedo forma su imagen sobre cierta área de mi retina izquierda y sobre cierta área de la retina derecha, que no es simétrica a la primera. Pero el área simétrica de la retina derecha está llena también de excitaciones visuales; la repartición de los *estímulos* en las dos retinas no es "asimétrica", sino para un sujeto que compara las dos constelaciones y las identifica. En las retinas mismas, consideradas como objetos, no hay sino dos conjuntos de *estímulos* incomparables. Se replicará, quizá, que a menos de que medie un movimiento de fijación, estos dos conjuntos no pueden superponerse, ni dar lugar a la visión de cosa alguna, y que, en tal sentido, su presencia, por sí sola, crea un estado de desequilibrio. Pero esto es justamente admitir lo que intentamos mostrar: que la visión de un objeto único no es un resultado simple de la fijación, sino que está anticipada en el acto mismo de fijación, o que, como también se ha dicho, la fijación de la mirada es una actividad "prospectiva".[56] Para que mi mirada se remita a los objetos cercanos y concentre en ellos los ojos, es preciso que experimente[57] la diplopía como un desequilibrio o como una visión imperfecta y que se oriente

55 Koffka, *Some Problems of Space Perception*, p. 179.

56 R. Déjean, *ob. cit.*, pp. 110 *s.* El autor dice: "una actividad prospectiva del espíritu"; en este último punto, como se verá, no le seguimos.

57 Es bien sabido que la *Gestalttheorie* hace reposar este proceso orientado en algún fenómeno físico de la "zona de combinación". Hemos dicho en otra parte que es contradictorio decirle al psicólogo que existe una variedad de fenómenos o de estructuras, y explicarlas todas por alguna de ellas, en este caso las formas físicas. La fijación como forma temporal no es un hecho físico o fisiológico por la simple razón de que todas las formas pertenecen al mundo fenoménico. Cf., sobre este punto, *La Structure du Comportement*, pp. 175 *ss.*, 191 *ss.*

Digitized by Google

hacia el objeto único como hacia la resolución de esta tensión y al cumplimiento de la visión. "Hay que 'mirar' para ver." [58] La unidad del objeto en la visión binocular no es, pues, el resultado de algún proceso en tercera persona que produciría al fin y al cabo una imagen única fundiendo las dos imágenes monoculares. Cuando se pasa de la diplopía a la visión normal, el objeto único reemplaza a las dos imágenes y patentemente no es su simple superposición: es de otro orden, incomparablemente más sólido que ellas. Las dos imágenes de la diplopía no están amalgamadas en una sola imagen en la visión binocular, y la unidad del objeto es, desde luego, intencional. Pero —y he aquí el punto a que queríamos llegar— no se trata, sin embargo, de una unidad ideal. Se pasa de la diplopía al objeto único, no por una inspección del espíritu, sino cuando los dos ojos dejan de funcionar cada uno por su cuenta y son utilizados como un solo órgano por una mirada única. No es el sujeto epistemológico quien efectúa la síntesis, sino el cuerpo en el momento en que se desprende de su dispersión, se recoge y se lanza por todos los medios hacia el término único de su movimiento, y cuando una intención única se concibe en él por el fenómeno de la sinergia. Sólo retiramos la síntesis del cuerpo objetivo para darla al cuerpo fenoménico, es decir, al cuerpo en tanto que proyecta en torno suyo un cierto "medio",[59] en tanto que "sus partes" se conocen dinámicamente una a la otra y sus receptores se disponen de tal manera que hacen posible por su sinergia la percepción del objeto. Al decir que esta intencionalidad no es un pensamiento, queremos decir que no se efectúa en la transparencia de una conciencia y que da por adquirido todo el saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo. Pegada a la unidad prelógica del esquema corporal, la síntesis perceptiva no tiene el secreto del objeto ni el del cuerpo propio, y por eso el objeto percibido se da siempre como trascendente, por eso la síntesis parece hacerse en el objeto mismo, en el mundo, y no en ese punto metafísico que es el sujeto pensante, por lo cual la síntesis perceptiva se distingue de la síntesis intelectual. Cuando paso de la diplopía a la visión normal, no sólo tengo conciencia de ver con los dos ojos el *mismo* objeto, sino que tengo conciencia de progresar hacia el objeto *mismo* y de tener por fin su presencia carnal. Las imágenes monoculares deambulaban vaga-

[58] R. Déjean, *ibid.*

[59] En tanto que hay una *Umweltintentionalität*, Buytendijk y Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, p. 81.

Digitized by Google

mente *ante* las cosas, no tenían lugar en el mundo, y súbitamente se retiran hacia un cierto lugar del mundo y ahí se hunden, como los fantasmas, con la luz del día, vuelven a la hendidura de la tierra de donde han salido. El objeto binocular absorbe las imágenes monoculares y en él se hace la síntesis, en su claridad se reconocen, finalmente, como apariencias de este objeto. La serie de mis experiencias se da como concordante y la síntesis tiene lugar no en tanto que todas expresan un determinado invariante y en la identidad del objeto, sino en tanto que todas son recogidas por la última de ellas y en la ipseidad de la cosa. La ipseidad no es, desde luego, nunca totalmente *alcanzada:* cada aspecto de la cosa que cae bajo nuestra percepción no es más que una invitación a percibir más allá y un alto momentáneo en el progreso perceptivo. Si la cosa misma fuera alcanzada se desplegaría ante nosotros sin misterio. Dejaría de existir como cosa en el momento mismo en que creyéramos poseerla. Lo que constituye la "realidad" de la cosa es justamente aquello que la arranca a nuestra posesión. La aseidad de la cosa, su presencia indudable y la ausencia permanente en que se recoge, son dos aspectos inseparables de la trascendencia. El intelectualismo los ignora, y si pretendemos dar cuenta de la cosa como término trascendente de una serie abierta de experiencias, hay que dar al sujeto de la percepción la misma unidad abierta e indefinida del esquema corporal. He aquí lo que nos enseña la síntesis de la visión binocular. Apliquémoslo al problema de la unidad de los sentidos. No se comprenderá por su subsunción bajo una conciencia originaria, sino por su integración nunca terminada en un único organismo cognoscente. El objeto intersensorial es al objeto visual lo que el objeto visual a las imágenes monoculares de la diplopía,[60] y los sentidos comunican en la percepción como los dos ojos colaboran en la visión. La visión de los sonidos o la audición

[60] Es verdad que los sentidos no pueden ser colocados en el mismo plano, como si todos fueran igualmente capaces de objetividad y permeables a la intencionalidad. La experiencia no nos los da como equivalentes: me parece que la experiencia visual es más verdadera que la experiencia táctil, recoge en sí misma su verdad y sobreabunda porque su estructura más rica me ofrece modalidades de ser que no sospecha el tacto. La unidad de los sentidos se realiza transversalmente, en razón de su estructura propia. Pero se encuentra algo análogo en la visión binocular, si es verdad que tenemos un "ojo director" que se subordina al otro. Estos dos hechos —reasunción de las experiencias sensoriales en la experiencia visual, y reasunción de las funciones de un ojo por el otro— prueban que la unidad de la experiencia no es una unidad formal, sino una organización autónoma.

Digitized by Google

de los colores se realizan como se realiza la unidad de la mirada a través de los dos ojos: en cuanto mi cuerpo es, no la suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico en el cual todas las funciones están reasumidas y enlazadas al movimiento general de ser en el mundo, en tanto que es la figura estable de la existencia. Tiene sentido decir que veo sonidos o que oigo colores si la visión o el oído no son la simple posesión de un *quale* opaco, sino la vivencia de una modalidad de la existencia, la sincronización de mi cuerpo con ella, y el problema de la sinestesia recibe un comienzo de solución si la experiencia de la cualidad es la experiencia de cierto modo de movimiento o de conducta. Cuando digo que veo un sonido, quiero decir que a la vibración del sonido respondo con todo mi ser sensorial y en particular con este sector de mí mismo que es capaz de ver colores. El movimiento, comprendido no como movimiento objetivo y como desplazamiento en el espacio, sino como proyecto de movimiento o "movimiento virtual",[61] es el fundamento de la unidad de los sentidos. Es muy conocido el hecho de que el cine hablado no sólo añade al espectáculo una adición sonora, sino que modifica el estilo del espectáculo mismo. Cuando asisto a la proyección de un *film* doblado al francés no sólo me doy cuenta del desacuerdo entre la palabra y la imagen, sino que me parece que se dice *otra cosa,* y mientras el salón y mis orejas se llenan con el texto doblado, no hay para mí ni siquiera existencia auditiva y sólo presto oído a esa otra palabra sin ruido que viene de la pantalla. Cuando un desperfecto del sonido deja súbitamente sin voz al personaje que continúa gesticulando en la pantalla, no sólo se me escapa el sentido de su discurso: el espectáculo también ha cambiado. El rostro, hace poco animado, se empasta y se coagula como el de un hombre aturdido y la interpretación del sonido invade la pantalla bajo la forma de una especie de estupor. En el espectador, los gestos y las palabras no están subsumidas bajo una significación ideal, sino que la palabra recoge el gesto y el gesto recoge la palabra, se comunican a través de mi cuerpo, de la misma manera que los aspectos sensoriales de mi cuerpo se simbolizan inmediatamente uno al otro, porque mi cuerpo es justo un sistema hecho por entero de equivalencia y de transposiciones intersensoriales. Los sentidos se traducen uno al otro sin necesidad de un intérprete, se comprenden uno al otro sin necesidad de pasar por la

61 Palagyi, Stein.

Digitized by Google

idea. Estas observaciones permiten dar todo su sentido al aforismo de Herder: "El hombre es un permanente *sensorium commune,* que lo mismo es tocado por un lado que por otro".[62] Con la noción de esquema corporal no sólo se describe de una manera nueva la unidad del cuerpo, sino que también, y a través de ella, la unidad de los sentidos y la unidad del objeto. Mi cuerpo es el lugar, o más bien la actualidad misma del fenómeno de expresión (*Ausdruck*), en él, la experiencia visual y la experiencia auditiva, por ejemplo, están preñadas una por la otra, y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido, y, por ella, la expresión verbal (*Darstellung*) y la significación intelectual (*Bedeutung*).[63] Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos, y es, por lo menos con relación al mundo percibido, el instrumento general de mi "comprensión".

El cuerpo permite dar un sentido no sólo al objeto natural, sino también a objetos culturales como las palabras. Si se hace ver una palabra a un sujeto durante un tiempo tan corto que no le permita descifrarla, la palabra "calor", por ejemplo, induce una especie de experiencia de calor que forma en su torno algo así como un halo significativo.[64] La palabra "duro" [65] provoca una especie de rigidez de la espalda y del cuello y sólo secundariamente se proyecta en el campo visual o auditivo y asume figura de signo o de vocablo. Antes de ser el signo de un concepto es un acaecer que capta mi cuerpo, y sus agarraderas en él circunscriben la zona de significación a la que se refiere. Un sujeto declara que en cuanto le presentan la palabra "húmedo" (*feucht*) siente, a más de una sensación de humedad y de frío, una reagrupación del esquema corporal, como si el interior del cuerpo viniera a la periferia y como si la realidad del cuerpo recogida hasta entonces en los brazos y en las piernas intentara buscar un nuevo centro. La palabra no es en ese momento distinta de la actitud que induce, y sólo cuando se prolonga su presencia, aparece como imagen exterior y su significación como pensamiento. Las palabras tienen una fisonomía porque tenemos acerca de ellas, como acerca de cada persona, una determinada conducta que aparece desde el momento en que nos son dadas. "Intento captar la palabra *rot* (rojo) en

62 Citado por Werner, *ob. cit.*, p. 152.

63 La distinción entre *Ausdruck, Darstellung* y *Bedeutung* ha sido establecida por Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* III.

64 Werner, *ob. cit.*, pp. 160 *ss.*

65 En todo caso, la palabra alemana *hart.*

Digitized by Google

su expresión viva; por lo pronto es para mí periférica, es un signo con el saber de su significación. No es el rojo mismo. Pero de súbito noto que la palabra desbroza un camino en mi cuerpo. Tengo el sentimiento —difícil de describir— de una especie de plenitud sorda que invade mi cuerpo y que, a la vez, procura a mi cavidad bucal una forma esférica. Y justamente en este momento noto que la palabra que está en el papel recibe su valor expresivo, tengo ante mí un halo rojo sombrío, a la vez que la letra *o* presenta intuitivamente esta cavidad esférica que antes había sentido en mi boca".[66] Esta conducta de la palabra da a comprender, en particular, que la palabra es indisolublemente algo que se dice, que se oye y que se ve. "La palabra leída no es una estructura geométrica en un segmento de espacio visual, sino la presentación de un comportamiento y de un movimiento lingüístico en su plenitud dinámica."[67] Se trate de percibir palabras o, más en general, objetos, "hay siempre una actitud corporal, un modo específico de tensión dinámica que es necesaria para estructurar la imagen; el hombre como totalidad dinámica y viva, debe ponerse en forma por sí mismo, para trazar una figura en su campo visual como parte del organismo psicofísico".[68] En una palabra, mi cuerpo no es sólo un objeto entre los demás, un complejo de cualidades sensibles entre otras, sino que es un objeto *sensible* a todos los demás, que resuena por todos los colores, vibra por todos los sonidos y que procura a las palabras su significación primordial por la manera en que las acoge. No se trata en este caso de reducir la significación de la palabra "calor" a sensaciones de calor, según las fórmulas empiristas. Porque el calor que siento al leer la palabra "calor" no es un calor efectivo, sólo se trata de que mi cuerpo se prepara al calor y que dibuja, por decirlo así, su forma. De igual

[66] Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden, II, die Rolle der Sprachempfindung in Prozess der Gestaltung ausdruckmässig erlebter Wörter*, p. 238.

[67] *Ibid.*, p. 239. Lo que se acaba de decir de la palabra es todavía más verdadero de la frase. Aun antes de haber leído verdaderamente la frase, podemos decir que se trata de un "estilo periodístico" o que se trata de un incidente (*ibid.*, pp. 251-253). Se puede comprender una frase, o por lo menos, darle cierto sentido yendo del todo a las partes y no, como dice Bergson, porque formemos una "hipótesis" a propósito de las primeras palabras, sino porque tenemos un órgano del lenguaje que se une a la configuración lingüística que le es presentada, como nuestros órganos de los sentidos se orientan hacia el estímulo y se sincronizan con él.

[68] *Ibid.*, p. 230.

Digitized by Google

manera, cuando se menciona ante mí una parte de mi cuerpo o me la represento, experimento en el punto correspondiente una cuasi-sensación de contacto que sólo es la emergencia de esta parte de mi cuerpo en el esquema corporal total. No reducimos, pues, la significación de la palabra y ni siquiera la significación de lo percibido a una suma de "sensaciones corporales", sino que decimos que el cuerpo, en tanto que tiene "conductas", es un objeto extraño que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el cual, en consecuencia, podemos "frecuentar" este mundo, "comprenderlo" y encontrarle una significación.

Todo esto, se dirá, tiene sin duda valor como descripción de la apariencia. Pero ¿qué nos importa si, a fin de cuentas, estas descripciones no dicen nada que se pueda pensar y si la reflexión las reduce a sin sentidos? En el nivel de la opinión, el cuerpo propio es a la vez objeto constituído y constituyente con relación a los otros objetos. Pero si se quiere saber de qué se habla, hay que elegir, y en último análisis colocarlo de nuevo al lado del objeto constituído. En efecto, de dos cosas una: o bien me considero en medio del mundo, insertado en él por mi cuerpo que se deja envolver por las relaciones de la causalidad y entonces "los sentidos" y el "cuerpo" son aparatos materiales y no conocen nada; el objeto forma una imagen en las retinas, y la imagen retiniana se desdobla en el centro óptico en otra imagen, no hay sino *cosas que ver,* pero no *quien vea,* y así nos remitimos indefinidamente de un etapa corporal a otra, suponemos en el hombre un "hombrecito" y en éste otro, sin llegar nunca a la visión; —o bien quiero realmente comprender cómo hay visión, pero entonces me es preciso salir de lo constituído, de lo que es en sí, y captar por la reflexión un ser para el cual el objeto pueda existir. Ahora bien, para que el objeto pueda existir a la mirada del sujeto, no basta con que este "sujeto" lo abarque con la mirada o lo capte como mi mano capta este trozo de madera, es preciso que sepa que lo capta o que lo mira, que se conozca como captante o mirante, que su acto le sea dado enteramente a sí mismo y que, finalmente, este sujeto no *sea* otra cosa que lo que tiene conciencia de ser, sin lo cual tendríamos, desde luego, una captación del objeto o una mirada sobre el objeto para un tercer testigo, pero el pretendido sujeto, sin tener conciencia de sí, se dispersaría en su acto y no tendría conciencia de nada. Para que haya visión o percepción táctil del objeto faltará siempre a los sentidos esa dimensión de ausencia, esa irrealidad, por la

Digitized by Google

cual el sujeto puede saber de sí y el objeto existir para él. La conciencia de lo enlazado presupone la conciencia de lo enlazante y de su acto de enlace, la conciencia de objeto presupone la conciencia de sí, o más bien son sinónimas. Si hay, pues, conciencia de algo, es porque el sujeto no *es* absolutamente nada y las "sensaciones", la "materia" del conocimiento, no son sino momentos o habitantes de la conciencia, que están del lado de lo constituído. ¿Qué pueden nuestras descripciones en contra de estas evidencias y cómo escaparán a tal alternativa? Volvamos a la experiencia perceptiva. Percibo esta mesa sobre la que escribo. Esto significa, entre otras muchas cosas, que mi acto de percepción *me ocupa* y que me ocupa tanto que no puedo, mientras percibo efectivamente la mesa, darme cuenta de que la percibo. Cuando pretendo hacerlo, dejo, por decirlo así, de hundirme en la mesa por mi mirada, me vuelvo hacia mí mismo, que soy el que percibo, y me percato entonces de que mi percepción ha debido atravesar ciertas apariencias subjetivas, interpretar ciertas "sensaciones" mías, en fin de cuentas de que se aparece en la perspectiva de mi historia individual. A partir de lo enlazado tengo secundariamente conciencia de una actividad de enlace, cuando, asumiendo la actitud analítica, descompongo la percepción en cualidades y en sensaciones y, para alcanzar a partir de ellas el objeto en que primeramente había sido lanzado, me veo obligado a suponer un acto de síntesis que no es otra cosa sino la contrapartida de mi análisis. Mi acto de percepción, tomado en su ingenuidad, no efectúa por sí mismo esta síntesis, sino que se beneficia por un trabajo ya realizado, por una síntesis general constituída de una vez por todas, es esto lo que expreso diciendo que percibo con mi cuerpo o con mis sentidos, siendo mi cuerpo y mis sentidos justamente este saber habitual del mundo, esa ciencia implícita o sedimentada. Si mi conciencia constituyera realmente el mundo que percibe, no habría entre ella y el mundo ninguna distancia y ningún desajuste posible, la conciencia lo penetraría hasta sus articulaciones más secretas, la intencionalidad nos transportaría al corazón del objeto y, por ello mismo, lo percibido no tendría el espesor de un presente, la conciencia no se perdería, no se hundiría en él. Por el contrario, tenemos la conciencia de un objeto inagotable y nos perdemos en él porque, entre él y nosotros, hay ese saber latente que nuestra mirada utiliza y cuyo desarrollo racional sólo presumimos como posible, y que se queda siempre más acá de nuestra percepción. Si, como decíamos, toda percepción tiene algo de anónimo,

Digitized by Google

es porque reasume algo adquirido que no pone en entredicho. *Quien* percibe no se despliega ante sí mismo como lo haría una conciencia, hay un espesor histórico, reasume una tradición perceptiva y se confronta con un presente. En la percepción no pensamos el objeto y no nos pensamos pensándolo, estamos en el objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe más que nosotros sobre el mundo, sobre los motivos y los medios de que se dispone para hacer su síntesis. Por ello hemos dicho con Herder que el hombre *es* un sensorio común. En esta capa originaria del sentir que encontramos a condición de coincidir verdaderamente con el acto de percepción y de abandonar la actitud crítica, vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no las pienso como lo haría el análisis reflexivo y la ciencia. Pero ¿qué es lo enlazado sin el enlace, qué es ese objeto que todavía no es objeto para alguien? La reflexión psicológica, que pone mi acto de percepción como un acaecer en mi historia, puede muy bien ser secundaria. Pero la reflexión trascendental, que me descubre como el pensador intemporal del objeto, no introduce en él nada que no fuera ya: se limita a formular lo que da un sentido a "la mesa", a "la silla", lo que constituye su estructura estable y hace posible mi experiencia de la objetividad. Finalmente, ¿qué significa vivir la unidad del objeto o del sujeto, sino precisamente hacerla? Aun si se supone que aparece con el fenómeno de mi cuerpo, ¿no es menester que la piense en él para encontrarla ahí y que haga la síntesis de este fenómeno para tener su experiencia? —No queremos sacar el para sí del en sí, no recaemos en forma alguna de empirismo, y el cuerpo al que confiamos la síntesis del mundo percibido no es un puro dato, una cosa pasivamente recibida; sino que la síntesis perceptiva es, para nosotros, una síntesis temporal; la subjetividad, al nivel de la percepción, no es otra cosa que la temporalidad, lo que nos permite conservar en el sujeto de la percepción su opacidad y su historicidad. Abro los ojos sobre mi mesa, mi conciencia está llena de colores y de reflejos confusos, apenas se distingue de lo que se le ofrece, se expone por medio de su cuerpo al espectáculo que todavía no es espectáculo de nada. Súbitamente, fijo la mesa que no está todavía ahí, miro a la distancia aunque todavía no hay profundidad, mi cuerpo se centra en un objeto todavía virtual y dispone sus superficies sensibles de tal manera que lo hace actual. De este modo puedo colocar en su lugar en el mundo ese algo que me tocaba, porque puedo,

Digitized by Google

retrocediendo en el advenir, remitir al pasado inmediato el primer ataque del mundo sobre mis sentidos, y orientarme hacia el objeto determinado como hacia un advenir próximo. El acto de la mirada es, a la vez, prospectivo, puesto que el objeto está en el término de mi movimiento de fijación, y retrospectivo, puesto que se lo va a dar como anterior a su aparición, como el "estímulo", el motivo o el primer motor de todo el proceso desde su comienzo. La síntesis espacial y la síntesis del objeto se fundan en este despliegue del tiempo. En todo movimiento de fijación, mi cuerpo anuda en conjunto, un presente, un pasado y un porvenir, segrega tiempo, o más bien se convierte en ese lugar de la naturaleza en que, por vez primera, los acontecimientos, en vez de empujarse uno al otro en el ser, proyectan en torno del presente un doble horizonte de pasado y de porvenir y reciben una orientación histórica. Desde luego, aquí hay invocación, pero no experiencia de un naturante eterno. Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un porvenir para un presente, pero no es una cosa, puesto que forma el tiempo en vez de padecerlo. Pero todo acto de fijación ha de ser renovado, sin lo cual se hunde en la inconsciencia. El objeto sólo es claro ante mí si lo recorro con los ojos, la volubilidad es una propiedad esencial de la mirada. El asidero que nos procura en un segmento del tiempo, la síntesis que efectúa, son, a su vez, fenómenos temporales, transcurren y no pueden subsistir sino reasumidos en un acto nuevo a su vez temporal. La pretensión de objetividad que tiene todo acto perceptivo es mantenida por el siguiente, aunque nuevamente decepcionada y de nuevo reasumida. Este fracaso constante de la conciencia perceptiva era previsible desde sus comienzos. Si sólo puedo ver el objeto alejándolo en el pasado, porque, como en el primer ataque del objeto sobre mis sentidos, la percepción que le sucede ocupa y menoscaba también mi conciencia, porque, a su vez, va a pasar, y porque el sujeto de la percepción nunca es una subjetividad absoluta, sino que está destinado a convertirse en un objeto para un Yo ulterior. La percepción se realiza siempre bajo la modalidad del "se". No es un acto personal por el cual daría un sentido nuevo a mi vida. Quien, en la exploración sensorial, da un pasado al presente y lo orienta hacia un porvenir, no soy yo como sujeto autónomo, soy yo en tanto tengo un cuerpo y sé "mirar". Más que una historia verdadera, la percepción testimonia y renueva en nosotros una "prehistoria". Y esto es también esencial al tiempo; no habría presente, es decir, lo sensible con su espesor y su inagotable riqueza si

Digitized by Google

la percepción, para hablar con Hegel, no guardara un pasado en su profundidad presente y no lo contrajera en ella. No hace realmente la síntesis de su objeto, lo cual no quiere decir que lo reciba pasivamente, como creen los empiristas, sino que se consigue porque la unidad del objeto aparece por el tiempo y éste se escapa a medida que se recupera. Tengo, gracias al tiempo, un encajonamiento y reasunción de las experiencias anteriores en las experiencias ulteriores, pero nunca una posesión absoluta de mí mismo por mí mismo, puesto que el hueco del porvenir siempre se llena con un nuevo presente. No hay objeto enlazado sin enlace y sin sujeto, no hay unidad sin unificación, pero toda síntesis es a la vez hecha y deshecha por el tiempo que, por un solo movimiento, la pone en entredicho y la confirma porque produce un nuevo presente que retiene el pasado. La alternativa de lo naturado y de lo naturante se transforma, pues, en una dialéctica del tiempo constituído y del tiempo constituyente. Así, pues, si debemos resolver el problema que nos hemos planteado —el de la sensorialidad, es decir, el de la subjetividad finita—, lo conseguiremos reflexionando sobre el tiempo y mostrando que sólo existe para una subjetividad, puesto que, sin ella, el pasado en sí no siendo ya y el advenir en sí no siendo todavía, no habría tiempo —y cómo, sin embargo, esta subjetividad es el tiempo mismo, se debe decir con Hegel que el tiempo es la existencia del espíritu, o con Husserl hablar de una autoconstitución del tiempo.

Por ahora, las descripciones precedentes y las que van a seguir nos familiarizarán con un nuevo tipo de reflexión del que esperamos la solución de nuestros problemas. Para el intelectualismo, reflexionar es alejarse u objetivar la sensación y hacer aparecer frente a ella un sujeto vacío que pueda recorrer esa diversidad y para el cual pueda existir. En la misma medida en que el intelectualismo purifica la conciencia vaciándola de toda opacidad, en esa misma medida convierte a la *hyle* en una verdadera cosa y la aprehensión de los contenidos concretos, el encuentro de esta cosa y del espíritu, se hace impensable. Si se responde que la materia del conocimiento es un resultado del análisis y que no debe ser tratada como un elemento real, hay que admitir también, correlativamente, que la unidad sintética de la percepción es, a su vez, una formulación ideal de la experiencia, a la que no hay que atribuir un valor originario y, a fin de cuentas, admitir que hay que rehacer la teoría del conocimiento. Estamos de acuerdo,

Digitized by Google

por nuestra parte, en que la materia y la forma del conocimiento son resultados del análisis. Pongo una materia de conocimiento cuando, rompiendo con la fe originaria de la percepción, adopto en relación con ella una actitud crítica y me pregunto "qué veo verdaderamente". La tarea de una reflexión radical, es decir, de una reflexión que quiere comprenderse a sí misma, consiste, por paradójico que parezca, en encontrar de nuevo la experiencia irreflexiva del mundo, para recolocar en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas, y para hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser. ¿Qué tenemos, pues, al comienzo? No una multiplicidad dada con una apercepción sintética que la recorre y la atraviesa de punta a cabo, sino cierto campo perceptivo sobre el fondo del mundo. Nada está tematizado. Ni el objeto ni el sujeto están *puestos*. No se tiene en el campo originario un mosaico de cualidades, sino una configuración total que distribuye los valores funcionales según las exigencias del conjunto, y por ejemplo, como hemos visto, un papel "blanco" en la sombra no es blanco en el sentido de una cualidad objetiva, pero pasa como blanco. Lo que se llama sensación no es sino la más simple de las percepciones y, como modalidad de la existencia, no puede, como ninguna otra percepción, separarse de un fondo que, a fin de cuentas, es el mundo. Correlativamente, todo acto perceptivo aparece como destacándose en una adhesión global al mundo. En el centro de este sistema hay una facultad de suspender la comunicación vital o por lo menos de reducirla, al apoyar nuestra mirada en una parte del espectáculo y al consagrarle todo el campo perceptivo. No hay que dar realidad, hemos visto, en la experiencia primordial a determinaciones que serán obtenidas en la actitud crítica, ni, en consecuencia, hablar de una síntesis actual cuando lo múltiple todavía no está disociado. ¿Hay, pues, que rechazar la idea de síntesis y la de una materia del conocimiento? ¿Diríamos más bien que la percepción revela los objetos como una luz que los esclarece en la noche? ¿Es preciso aceptar ese realismo que, como decía Malebranche, imagina al alma saliendo por los ojos y visitando los objetos en el mundo? Ni siquiera esto nos desembarazaría de la idea de síntesis, puesto que, para percibir una superficie, por ejemplo, no basta visitarla, es menester retener los momentos del recorrido y enlazar uno con otro los puntos de la superficie. Pero hemos visto que la percepción originaria es una experiencia no-tética, preobjetiva y preconsciente. Decimos, pues, *provisionalmente* que hay una materia de conocimiento solamente

Digitized by Google

posible. De todos los puntos del campo primordial parten intenciones, vacías y determinadas; al efectuar estas intenciones, el análisis alcanzaría el objeto de la ciencia, daría con la sensación como con un fenómeno privado y con el sujeto puro que pone uno y la otra. Estos tres términos sólo están en el horizonte de la experiencia primordial. En la experiencia de la cosa se fundará el ideal reflexivo del pensamiento tético. La reflexión no capta, pues, su sentido pleno, sino mencionando el fondo irreflexivo que presupone, por el que se beneficia, y que constituye para ella algo así como un pasado originario, un pasado que nunca ha sido presente.

Digitized by Google

II. EL ESPACIO

Acabamos de reconocer que el análisis no tiene derecho a *plantear* como momento idealmente separable una materia de conocimiento, y que esta materia, en el momento en que la hacemos real por un acto expreso de reflexión, ya remite al mundo. La reflexión no recorre en sentido inverso un camino recorrido ya por la constitución, y la referencia natural de la materia al mundo nos conduce a una nueva concepción de la intencionalidad, puesto que la concepción clásica[1] que se ocupa de la experiencia del mundo como un acto puro de la conciencia constituyente, no lo consigue sino en la medida exacta en que define la conciencia como un no ser absoluto y, correlativamente, manda los contenidos hacia una "capa hilética" que es la del ser opaco. Ahora es preciso aproximarse más directamente a esta nueva intencionalidad, examinando la noción simétrica de una forma de la percepción y en particular la noción de espacio. Kant ha intentado trazar una línea de separación rigurosa entre el espacio como forma de la experiencia externa y las cosas dadas en esta experiencia. No se trata, desde luego, de una relación de continente a contenido, puesto que esta relación sólo existe entre objetos, ni tampoco de una relación de inclusión lógica, como la que existe entre el individuo y la clase, puesto que el espacio es anterior a sus pretendidas partes que siempre se deslindan en él. El espacio no es el medio (real o lógico) en que se disponen las cosas, sino el medio por el cual la posición de las cosas se hace posible. Esto quiere decir que, en vez de imaginarlo como una especie de éter en que se bañaran todas las cosas, o concebirlo abstractamente como una nota común, debemos más bien pensarlo como la facultad universal de sus conexiones. Así, pues, o bien no reflexiono, vivo en las cosas y considero vagamente al espacio, por un lado, como medio de las cosas, y por otro como su atributo común, o bien reflexiono, reasumo el espacio en su fuente, pienso realmente las relaciones que están bajo esta palabra y me percato entonces de que sólo tienen vida por un

[1] Con esto queremos decir la de un kantiano, como P. Lachièze-Rey (*L'Idéalisme kantien*) o la de Husserl en el segundo período de su filosofía (período de las *Ideen*).

Digitized by Google

sujeto que las describe y que las mantiene, y paso del espacio espacializado al espacio espacializante. En el primer caso, mi cuerpo y las cosas, sus relaciones concretas según lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, lo próximo y lo lejano, me pueden aparecer como una multiplicidad irreductible, en el segundo caso descubro una capacidad única e indivisible de describir el espacio. En el primer caso, me las tengo que haber con el espacio físico, con sus regiones diversamente cualificadas; en el segundo, me las tengo que haber con el espacio geométrico cuyas dimensiones son sustituíbles, tengo la espacialidad homogénea e isótropa, puedo pensar por lo menos un puro cambio de lugar que no modificaría en nada al móvil y, en consecuencia, una pura *posición* distinta de la *situación* del objeto en su contexto concreto. Es bien sabido que esta distinción se enturbia en el nivel mismo del saber científico por las modernas concepciones del espacio. Quisiéramos confrontarla, no con los instrumentos técnicos que la física moderna se ha dado, sino con nuestra experiencia del espacio, última instancia, según el propio Kant, de todos los conocimientos que afectan el espacio. ¿Es verdad que estamos ante la alternativa, o bien de percibir las cosas en el espacio, o bien (si reflexionamos, y si queremos saber lo que significan nuestras propias experiencias) de pensar el espacio como el sistema indivisible de los actos de enlace que lleva a cabo un espíritu constituyente? ¿Acaso no funda la experiencia del espacio su unidad en una síntesis de una especie totalmente diferente?

Considerémosla antes de toda elaboración ideal. Sea, por ejemplo, nuestra experiencia de lo "alto" y de lo "bajo". No podríamos captarla en la vida ordinaria, porque se disimula entonces bajo sus propias adquisiciones. Nos es menester dirigirnos a algún caso excepcional en que se hace y deshace bajo nuestros ojos, por ejemplo, en los casos de visión sin inversión retiniana. Si a un sujeto se le ponen anteojos que rectifiquen las imágenes retinianas, el paisaje entero parece, por lo pronto, irreal e invertido; en el segundo día de la experiencia, la percepción normal empieza a restablecerse, al mismo tiempo que el sujeto tiene el sentimiento de que su propio cuerpo está invertido.[2] En el curso de una segunda serie de experiencias,[3] que dura ocho días, los objetos aparecen pri-

[2] Stratton, *Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image.*

[3] Stratton, *Vision without inversion of the retinal image.*

Digitized by Google

mero invertidos, pero menos irreales que la primera vez. El segundo día, el paisaje ya no está invertido, es el cuerpo el que se siente en posición anormal. Del tercero al séptimo día, el cuerpo se rectifica progresivamente y parece por fin asumir la posición normal, sobre todo cuando el sujeto está en actividad. Cuando se tiende inmóvil en un sofá, el cuerpo se presenta todavía sobre el fondo del espacio anterior, y para las partes invisibles del cuerpo, la derecha y la izquierda conservan hasta el fin de la experiencia la vieja localización. Los objetos exteriores asumen cada vez más el aspecto de "realidad". A partir del quinto día, los gestos que todavía se dejaban engañar por el nuevo modo de visión, y que era menester corregir, teniendo en cuenta el trastorno visual, van ya sin error hacia su objetivo. La nuevas apariencias visuales que, al principio, estaban aisladas sobre un fondo de espacio anterior, se rodean ahora (tercer día) al precio de un esfuerzo voluntario, y en seguida (séptimo día) sin ningún esfuerzo, de un horizonte orientado como ellas. En el séptimo día, la localización de los sonidos es correcta si el objeto sonoro es visto a la vez que oído. Sigue siendo incierta, con doble representación, o inclusive incorrecta, si el objeto sonoro no aparece en el campo visual. Al fin de la experiencia, cuando se retiran los anteojos, los objetos aparecen, no desde luego invertidos, pero sí "extraños" y las reacciones motrices están invertidas: el sujeto tiende la mano derecha cuando sería preciso tender la izquierda. El psicólogo se inclina a decir[4] que, después de haberse puesto los anteojos, el mundo visual se le da al sujeto tal como si hubiera girado 180 grados *y en consecuencia* está invertido. Como las ilustraciones de un libro nos parecen al revés si nos divertimos en colocarlo "cabeza abajo" mientras miramos hacia otra parte, la masa de las sensaciones que constituyen el panorama ha sido invertida, colocada también "cabeza abajo". Esta otra masa de sensaciones que es el mundo táctil se ha quedado durante este tiempo "derecha"; no puede ya coincidir con el mundo visual y en particular el sujeto tiene dos representaciónes inconciliables de su cuerpo, una que le es dada por sensaciones táctiles y por las "imágenes visuales" que ha podido retener del período anterior de experiencia, otra la de la visión presente, que le muestra su cuerpo con "los pies para arriba". Este conflicto de imágenes sólo puede terminar si desaparece una de ellas. Saber cómo

[4] Ésta es, por lo menos implícitamente, la interpretación de Stratton.

Digitized by Google

se restablece una situación normal consiste entonces en saber cómo la nueva imagen del mundo y del cuerpo propio puede hacer "empalidecer" [5] o "desplazar" a la otra.[6] Se ve que esto se logra tanto mejor cuanto más activo es el sujeto, por ejemplo, desde el segundo día al lavarse las manos.[7] De modo que la experiencia del movimiento guiada por la visión enseñaría al sujeto a armonizar los datos visuales y los datos táctiles: se daría cuenta, por ejemplo, de que el movimiento necesario para alcanzar sus piernas, que hasta entonces era un movimiento "hacia abajo", figura en el nuevo espectáculo visual como un movimiento hacia lo que antes era "arriba". Comprobaciones de este género permitirán, ante todo, corregir los gestos no adaptados, tomando los datos visuales por simples signos que hay que descifrar y traduciéndolos al lenguaje del espacio anterior. Una vez que se han convertido en "habituales",[8] crearían entre las antiguas y las nuevas direcciones "asociaciones" [9] estables, que finalmente suprimirían las primeras en beneficio de las segundas, preponderantes por ser proporcionadas por la vista. Una vez que lo "arriba" del campo visual, en que las piernas aparecen ahora, ha sido identificado frecuentemente con lo que es el "abajo" para el tacto, el sujeto, no tiene ya necesidad de la mediación de un movimiento regulado para pasar de un sistema al otro, sus piernas se vienen a colocar en lo que llama "arriba" del campo visual, no sólo las "ve" ahí, sino que también las "siente",[10] y finalmente, "lo que había sido antes lo 'arriba' del campo visual comienza a dar una impresión muy semejante a la que compete a lo 'abajo', y viceversa".[11] En el momento en que el cuerpo táctil se une al cuerpo visual, la región del campo visual en que aparecían los pies del sujeto deja de definirse como lo "arriba". Esta designación se aplica a la región en que aparece la cabeza, y la de los pies se vuelve lo "abajo".

Pero esta interpretación es ininteligible. Se explica la inversión del paisaje, y después la vuelta a la visión normal, suponiendo que lo arriba y lo abajo se confunden y varían con la dirección aparente de la cabeza y de los pies *dados en*

5 Stratton, *Vision without inversion,* p. 350.
6 *Some preliminary experiments,* p. 617.
7 *Vision without inversion,* p. 346.
8 Stratton, *The spatial harmony of touch and sight,* pp. 492-501.
9 Stratton, *ibid.*
10 Stratton, *Some preliminary experiments,* p. 614.
11 *Vision without inversion,* p. 350.

Digitized by Google

la imagen, que están, por decirlo así, subrayados en el campo sensorial por la distribución efectiva de las sensaciones. Pero en ningún caso —ni en el principio de la experiencia cuando el mundo está "invertido", ni al fin de la experiencia cuando se "endereza"— la orientación del campo puede ser dada por los contenidos, cabeza y pies, que ahí aparecen. Porque para poder dar esa orientación al campo, sería menester que estos contenidos tuviesen en sí mismos una dirección. "Invertido" en sí, "derecho" en sí, no significan evidentemente nada. Se replicará: después de ponerse los anteojos el campo visual aparece invertido en relación con el campo táctil-corporal o en relación con el campo visual ordinario, de los cuales decimos, por definición nominal, que están "derechos". Pero el mismo problema se plantea a propósito de estos mismos campos-referencias: su simple presencia no basta para dar una dirección, cualquiera que ésta sea. En las cosas, bastan dos puntos para definir una dirección. Sólo que no estamos en las cosas, todavía no tenemos sino campos sensoriales que no son aglomeraciones de sensaciones puestas ante nosotros, o bien "cabeza arriba", o bien "cabeza abajo", sino sistemas de apariencias cuya orientación varía en el curso de la experiencia, aun sin ningún cambio en la constelación de los estímulos, y lo que se trata justamente de saber es lo que pasa cuando estas apariencias flotantes se anclan súbitamente y se sitúan bajo la relación de lo "arriba" y de lo "abajo", sea al principio de la experiencia, cuando el campo táctil-corporal parece "derecho" y el campo visual "invertido", sea a continuación cuando el primero se invierte mientras el segundo se endereza, sea finalmente al término de la experiencia cuando los dos están más o menos "derechos". No se puede aceptar el mundo y el espacio orientado como datos con los contenidos de la experiencia sensible, o con el cuerpo en sí, puesto que la experiencia muestra justamente que los mismos contenidos pueden estar orientados a su vez en un sentido o en otro, y que las relaciones objetivas, registradas en la retina por la posición de la imagen física, no determinan nuestra experiencia de lo "arriba" y de lo "abajo"; se trata precisamente de saber cómo puede aparecernos un objeto "derecho" o "invertido" y lo que quieren decir estas palabras. El problema se impone no sólo a una psicología empirista que se ocupa de la percepción del espacio como de la recepción en nosotros de un espacio real, de la orientación fenoménica de los objetos como de un reflejo de su orientación en

Digitized by Google

el mundo, sino que se impone también a una psicología intelectualista para la cual lo "derecho" y lo "invertido" son relaciones y dependen de las referencias a que se las remita. Como el eje de coordenadas elegido, sea cual fuere, todavía no está situado en el espacio, sino por sus relaciones con otro sistema de referencia, así, a continuación, la colocación del mundo se difiere indefinidamente, lo "arriba" y lo "abajo" pierden todo sentido concreto, a menos de que, por una contradicción imposible, se reconozca a ciertos contenidos la facultad de instalarse por sí mismos en el espacio, lo que nos reatrae al empirismo y sus dificultades. Es fácil mostrar que una dirección sólo existe para un sujeto que la describe, y un espíritu constituyente tiene eminentemente el poder de trazar todas las direcciones en el espacio, pero actualmente no tiene ninguna, y en consecuencia, ningún espacio, puesto que carece de un punto de partida efectivo, de un aquí absoluto que pueda, poco a poco, dar un sentido a todas las determinaciones del espacio. El intelectualismo, lo mismo que el empirismo, se queda más acá del problema del espacio orientado, pues ni siquiera puede plantear el problema: en el empirismo se trataba de saber cómo puede enderezarse para mí la imagen del mundo que, en sí, está invertida. El intelectualismo no puede ni siquiera admitir que la imagen del mundo esté invertida una vez que se ponen los anteojos. Porque no hay nada para un espíritu constituyente que distinga las dos experiencias antes y después de ponerse anteojos, o algo que haga incompatible la experiencia visual del cuerpo "invertido" y la experiencia táctil del cuerpo "derecho", puesto que no considera el espectáculo desde *algún lugar* y todas las relaciones objetivas del cuerpo y de su contorno se conservan el nuevo espectáculo. Se ve, pues, cuál es el problema: el empirismo se daría de buena gana, con la orientación efectiva de mi experiencia corporal, ese punto fijo de que tenemos necesidad si queremos comprender que hay direcciones para nosotros, pero la experiencia, a la vez que la reflexión, muestra que ningún contenido está orientado de suyo. El intelectualismo parte de esta relatividad de lo arriba y de lo abajo, pero no puede salir de ahí para dar cuenta de una percepción efectiva del espacio. Así, pues, no podemos comprender la experiencia del espacio ni por la consideración de los contenidos, ni por la consideración de una actividad pura de enlace y ya estamos en presencia de esa tercera espacialidad que preveíamos hace un momento, y que no es ni la de las cosas en el espacio, ni la del espacio espacializante y que, bajo este título,

Digitized by Google

escapa al análisis kantiano y está presupuesta por él. Tenemos necesidad de un absoluto en lo relativo, de un espacio que no se deslice sobre las apariencias, que se ancle en ellas y se haga solidario con ellas, pero que, sin embargo, no se dé con ellas a la manera realista, y pueda, como lo muestra la experiencia de Stratton, sobrevivir a su transformación. Tenemos que dar con la experiencia originaria del espacio más acá de la distinción de forma y contenido.

Si nos arreglamos para que un sujeto no vea la habitación en que se encuentra, sino por intermedio de un espejo que la refleje inclinándola en un ángulo de 45 grados en relación con la vertical, el sujeto verá primero la habitación "oblicua". Un hombre que camina parece inclinado de costado. Un pedazo de cartón que cae a lo largo del marco de la puerta parece caer según una dirección oblicua. El conjunto es "extraño". Después de algunos minutos, aparece bruscamente un cambio: las paredes, el hombre que camina en la habitación, la dirección de caída del cartón se hacen verticales.[12] Esta experiencia, análoga a la de Stratton, tiene la ventaja de poner en evidencia una redistribución instantánea de lo arriba y lo abajo, sin ninguna exploración motriz. Sabíamos ya que no tiene ningún sentido decir que la imagen oblicua (o invertida) entraña una nueva localización de lo arriba y lo abajo, de la cual nos daríamos cuenta por la exploración motriz del nuevo espectáculo. Pero vemos ahora que esta exploración no es ni siquiera necesaria y que, en consecuencia, la orientación está constituída por un acto global del sujeto percipiente. Digamos que la percepción aceptaba antes de la experiencia un cierto *nivel espacial* en relación con el cual el espectáculo experimental aparecía primero oblicuo y que, en el curso de la experiencia, este espectáculo induce otro nivel en relación con el cual el conjunto del campo visual puede nuevamente aparecer enderezado. Todo sucede como si ciertos objetos (paredes, puertas y el cuerpo del hombre en la habitación), determinados como oblicuos en relación con un nivel dado, pretendieran de suyo darse direcciones privilegiadas atrajeran hacia sí la vertical, desempeñaran el papel de "puntos de ancorajes" [13] e hicieran oscilar el nivel establecido anteriormente. No caemos en el error realista que consiste en dar-

12 Wertheimer, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, p. 258.

13 *Ibid.*, p. 253.

Digitized by Google

se direcciones en el espacio con el espectáculo visual, puesto que el espectáculo experimental no está orientado "oblicuamente" para nosotros sino en relación con cierto nivel y no nos da de suyo la nueva dirección de lo arriba y lo abajo. Queda por saber qué es este nivel que se precede siempre a sí mismo, puesto que toda constitución de un nivel supone otro nivel preestablecido —cómo nos invitan los "puntos de anoraje", del medio de cierto espacio al cual deben su estabilidad, a constituir otros, y, finalmente, lo "arriba" y lo "abajo", si no son simples palabras para designar una orientación en sí de los contenidos sensoriales. Sostenemos que el "nivel espacial" no se confunde con la orientación del cuerpo propio. Si la conciencia del cuerpo propio contribuye sin duda alguna a la constitución del nivel —un sujeto, cuya cabeza está inclinada, coloca en posición oblicua un cordón móvil que se le pide colocar verticalmente—[14] entra, en esta función, en concurrencia con los otros sectores de la experiencia y la vertical no tiende a seguir la dirección de la cabeza sino en el caso de que el campo visual esté vacío y si los "puntos de ancoraje" faltan, por ejemplo, cuando se realiza en la oscuridad. Como masa de datos táctiles, laberínticos, kinestésicos, el cuerpo no tiene ya orientación definida, al igual que los otros contenidos, y recibe también esta orientación del nivel general de la experiencia. La observación de Wertheimer muestra precisamente cómo el campo visual puede imponer una orientación que no es la del cuerpo. Pero si el cuerpo, como mosaico de sensaciones dadas, no define ninguna dirección, por el contrario el cuerpo como agente desempeña un papel esencial en el establecimiento de un nivel. Las variaciones del tono muscular, aun con un campo visual lleno, modifican a tal grado la vertical aparente, que el sujeto inclina la cabeza para colocarla paralelamente a esta vertical desviada.[15] Se estaría tentado a decir que la vertical es la dirección definida por el eje de simetría de nuestro cuerpo como sistema sinérgico. Pero mi cuerpo puede, sin embargo, moverse sin arrastrar consigo lo arriba y lo abajo, como cuando me tiendo en el suelo, y la experiencia de Wertheimer enseña que la dirección objetiva de mi cuerpo puede formar un ángulo apreciable con la vertical aparente del espectáculo. Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal cual es, como cosa en el espacio objetivo, cuanto mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo vir-

14 Nagel, citado por Wertheimer, *ibid.*, p. 257.
15 *La Structure du Comportement*, p. 199.

Digitized by Google

tual, cuyo "lugar" fenoménico está definido por su tarea y por su situación. Mi cuerpo está ahí en donde hay algo que hacer. En el momento en que el sujeto de Wertheimer toma lugar en el dispositivo preparado por él, el área de sus acciones posibles —tales como caminar, abrir un ropero, utilizar una mesa, sentarse— esboza ante él, inclusive si tiene los ojos cerrados, un posible habitat. La imagen del espejo le da, por lo pronto, una habitación orientada de otra manera, es decir, el sujeto no puede utilizar los instrumentos que encierra, no la habita, no cohabita con el hombre que ve ir y venir. Después de algunos minutos y bajo la condición de que no se refuerce su ancoraje inicial echando miradas fuera del espejo, se produce esta maravilla: que la habitación reflejada evoca un sujeto capaz de vivir en ella. Este cuerpo virtual desplaza el cuerpo real a tal punto que el sujeto no se siente ya en el mundo en que efectivamente está, y en vez de sus piernas y de sus brazos verdaderos, siente piernas y brazos que sería menester tener para caminar y actuar en la habitación reflejada, habita el espectáculo. Entonces el nivel espacial oscila y se establece en su nueva posición. Consiste, pues, en una determinada posesión del mundo por mi cuerpo, en una determinada *agarradera* de mi cuerpo sobre el mundo. Proyectado, en ausencia de puntos de ancoraje, sólo por la actitud de mi cuerpo, como en las experiencias de Nagel —determinado, cuando el cuerpo está amodorrado, sólo por las exigencias del espectáculo, como en la experiencia de Wertheimer—, aparece normalmente en la unión de mis intenciones motrices y mi campo perceptivo, cuando mi cuerpo efectivo viene a coincidir con el cuerpo virtual que es exigido por el espectáculo y el espectáculo efectivo con el medio que mi cuerpo proyecta en torno de él. Se instala cuando, entre mi cuerpo como facultad de ciertos gestos, como exigencia de determinados planos privilegiados, y el espectáculo percibido como invitación a los mismos gestos y teatro de las mismas acciones, se establece un pacto que me da un dominio del espacio, como a las cosas poder directo sobre mi cuerpo. La constitución de un nivel espacial no es sino uno de los medios de la constitución de un mundo pleno: mi cuerpo está sobre el mundo cuando mi percepción me ofrece un espectáculo lo más variado y lo más claramente articulado que es posible, y cuando mis intenciones motrices desplegándose reciben del mundo las respuestas que esperan. Este máximum de distinción en la percepción y en la acción define un *suelo* perceptivo, un fondo de mi vida, un medio general para la co-

Digitized by Google

existencia de mi cuerpo y del mundo. Con la noción de nivel espacial y del cuerpo como sujeto del espacio, se comprenden los fenómenos que Stratton ha descrito sin darse cuenta. Si el "enderezamiento" del campo fuera resultado de una serie de asociaciones entre las nuevas posiciones y las anteriores, ¿cómo podría tener la operación un estilo sistemático y cómo se unirían de golpe sectores enteros del horizonte perceptivo a los objetos ya "enderezados"? Si, por el contrario, la nueva orientación fuera el resultado de una operación del pensamiento y consistiera en un cambio de coordinadas, ¿cómo soportaría el campo auditivo o táctil la transposición? Sería menester que el sujeto constituyente estuviera, de modo imposible, escindido relativamente a sí mismo, y fuera capaz de ignorar aquí lo que haría más allá.[16] Si la transposición es sistemática y, sin embargo, parcial y progresiva, es porque paso de un sistema de posiciones a otro sin tener la clave de cada uno de ellos, de la misma manera que un hombre canta en otro tono una tonada que ha oído y esto sin ningún conocimiento musical. La posesión de un cuerpo lleva consigo la facultad de cambiar de nivel y de "comprender" el espacio, como la posesión de la voz la facultad de cambiar el tono. El campo perceptivo se endereza y al fin de la experiencia lo identifico sin concepto porque vivo en él, porque me lanzo por entero al nuevo espectáculo y pongo en él, por decirlo así, mi centro de gravedad.[17] Al principio de la experiencia, el campo visual parece a la vez invertido e *irreal* porque el sujeto no vive en él y no se mete en él. En el curso de la experiencia, se comprueba la existencia de una fase intermedia en la cual el cuerpo táctil parece invertido y el paisaje derecho porque, viviendo ya en el paisaje, lo percibo como derecho y la perturbación ex-

[16] El cambio de nivel en los fenómenos sonoros es muy difícil de obtener. Si se procura, con ayuda de un pseudófono, hacer llegar a la oreja derecha los sonidos que vienen de la izquierda antes de que alcancen la oreja izquierda, se obtiene una inversión del campo auditivo comparable a la inversión del campo visual en la experiencia de Stratton. Ahora bien, nunca se llega, a pesar de una larga costumbre, a "enderezar" el campo auditivo. La localización de los sonidos sólo por la oreja es hasta el fin de la experiencia incorrecta. Sólo es correcta y el sonido no parece venir del objeto situado a la izquierda, sino en el caso en que el objeto sea visto a la vez que oído. P. T. Young, *Auditory localization with acoustical transposition of the ears.*

[17] El sujeto puede, en las experiencias de inversión auditiva, dar la ilusión de una localización correcta cuando ve el objeto sonoro, porque entonces inhibe sus fenómenos sonoros y "vive" en lo visual. P. T. Young, *ibid.*

Digitized by Google

perimental se carga a la cuenta del cuerpo propio, que es de este modo, no una masa de sensaciones efectivas, sino el cuerpo que es menester tener para percibir un espectáculo dado. Todo esto nos remite a las relaciones orgánicas del sujeto y del espacio, a este dominio del sujeto sobre su mundo, que está en el origen del espacio.

Pero hay que ir más adelante en el análisis. ¿Por qué, se preguntará, la percepción distinta y la acción segura sólo son posibles en un espacio fenoménico orientado? Esto sólo es evidente si se supone al sujeto de la percepción y al de la acción confrontándose con un mundo, en que ya hay direcciones absolutas, de tal manera que tenga que ajustar las dimensiones de su comportamiento a las del mundo. Pero nos colocamos en el interior de la percepción, y nos preguntamos precisamente cómo puede llegar a direcciones absolutas, no podemos suponer que están dadas en la génesis de nuestra experiencia espacial. La objeción se reduce a lo que decíamos al principio: que la constitución de un nivel supone siempre otro nivel dado, que el espacio se precede siempre a sí mismo. Pero esta observación no es la simple comprobación de un fracaso, sino que nos enseña la esencia del espacio y el único método que permite comprenderlo. Es esencial al espacio estar siempre "ya constituído" y nunca lo comprenderemos retirándonos hacia una percepción sin mundo. No hay que preguntarse por qué está orientado el ser, por qué es espacial la existencia, por qué según nuestras palabras de hace un momento, nuestro cuerpo no tiene dominio sobre el mundo en todas las posiciones, y por qué su coexistencia con el mundo polariza la experiencia y hace surgir una dirección. El problema no podría ser planteado si estos hechos fueran accidentes, que advendrían a un sujeto y a un objeto indiferentes en cuanto al espacio. La experiencia perceptiva nos enseña, por el contrario, que están presupuestos en nuestro encuentro primordial con el ser y que ser es sinónimo de ser situado. Para el sujeto pensante, un rostro visto "al derecho" y el mismo rostro visto "al revés" son indiscernibles. Para el sujeto de la percepción, el rostro visto "al revés" es irreconocible. Si alguien está en una cama y lo miro colocándome en la cabecera, por un momento ese rostro es normal. Hay, desde luego, cierto desorden en los rasgos y me cuesta un poco comprender la sonrisa como sonrisa, pero siento que podría dar la vuelta a la cama y veo por los ojos de un espectador colocado al pie de ésta. Si el espectáculo se prolonga, súbitamente cambia de aspecto: el rostro se hace monstruoso, sus expresiones espantables, las pesta-

Digitized by Google

ñas, las cejas, adquieren un aire de materialidad que nunca les había visto. Por vez primera veo verdaderamente este rostro invertido como si ésa fuera su postura "natural": tengo ante mí una cabeza puntiaguda y sin cabellos, que tiene en la frente un orificio rojizo y lleno de dientes, y, en el lugar de la boca, dos globos móviles rodeados de pestañas relucientes y subrayados por cerdas duras. Se dirá, sin duda, que el rostro "derecho" es, entre todos los aspectos posibles de un rostro, el que se me ofrece más frecuentemente y que el rostro invertido me llama la atención porque sólo lo veo muy raramente. Pero los rostros no se ofrecen muy a menudo en posición rigurosamente vertical, no hay ningún privilegio estadístico en favor del rostro "derecho"; el problema reside justamente en saber por qué en tales condiciones se me ofrece más frecuentemente que otro. Si se admite que mi percepción le confiere un privilegio y se remite a él como a una norma por razones de simetría, se preguntará por qué más allá de cierta oblicuidad el "enderezamiento" no se opera. Es preciso que mi mirada que recorre el rostro y que tiene sus direcciones favoritas de recorrido, no reconozca el rostro sino en el caso de que encuentre los detalles en cierto orden irreversible, es preciso que el sentido mismo del objeto —en este caso el rostro y sus expresiones— esté ligado a su orientación como lo enseña la doble acepción de la palabra "sentido". Invertir un objeto es arrancarle su significación. Su ser de objeto no es, pues, un ser-para-el-sujeto-pensante, sino un ser-para-la-mirada que da con él desde cierta perspectiva y no lo reconoce de otra manera. Por ello todo objeto tiene "su" arriba y "su" abajo que indican, para cada nivel dado, su lugar "natural", aquel que "debe" ocupar. Ver un rostro no es formar la idea de una determinada ley de constitución que el objeto observaría invariablemente en todas sus orientaciones posibles; es tener cierto dominio sobre él, poder seguir en su superficie un determinado itinerario perceptivo con sus ascensos y descensos, tan irreconocible, si lo hago en sentido inverso, como la montaña en que hace un momento me fatigaba para subirla cuando que puedo bajarla a grandes pasos. En general nuestra percepción no entrañaría ni contornos, ni figuras, ni fondos, ni objetos, en consecuencia no sería percepción de nada y a fin de cuentas no sería si el sujeto de la percepción no fuera esta mirada que sólo domina las cosas desde cierta orientación de ellas, y la orientación en el espacio no es un carácter contingente del objeto, sino el medio por el cual lo reconozco y tengo conciencia

Digitized by Google

de él como conciencia de un objeto. Sin duda, puedo tener conciencia del mismo objeto bajo diferentes orientaciones y, como acabamos de decir, puedo inclusive reconocer un rostro invertido. Pero siempre bajo la condición de asumir ante él por el pensamiento una actitud definida. Que algunas veces asumimos, en efecto, como cuando inclinamos la cabeza para mirar una fotografía que nuestro vecino tiene ante sí. De la misma manera que todo ser concebible se relaciona directa o indirectamente con el mundo percibido, y que el mundo percibido no es captado sino por la orientación, no podemos disociar el ser del ser orientado, no hay lugar para "fundar" el espacio o para preguntar cuál es el nivel de todos los niveles. El nivel primordial está en el horizonte de todas nuestras percepciones, pero es un horizonte que por principio no puede nunca ser alcanzado y tematizado en una percepción expresa. Cada uno de los niveles en los cuales vivimos sucesivamente aparece cuando echamos el ancla en algún "medio" que se nos propone. Este medio, a su vez, sólo está espacialmente definido por un nivel previamente dado. Así, la serie de nuestras experiencias, hasta llegar a la primera, se transmiten una espacialidad ya adquirida. Nuestra primera percepción, a su vez, no ha podido ser espacial sino remitiéndose a una orientación que la ha precedido. Es menester, pues, que tal orientación nos encuentre ya actuando en el mundo. Sin embargo, no se puede tratar de un mundo *determinado,* de un espectáculo *determinado,* puesto que nos hemos colocado en el origen de todos. El primer nivel espacial no puede encontrar sus puntos de ancoraje *en parte alguna,* puesto que éstos tendrían necesidad de un nivel anterior al primer nivel para ser determinados en el espacio. Y como, sin embargo, no puede estar orientada "en sí", es preciso que mi primera percepción y mi primer abordaje sobre el mundo se me presente como la ejecución de un pacto más antiguo concluído entre *X* y el mundo en general, es menester que mi historia sea la secuencia de una prehistoria cuyos resultados adquiridos utiliza, es menester que mi existencia personal sea la reasunción de una tradición prepersonal. Hay, pues, un sujeto distinto y por debajo de mí para quien existe un mundo antes de que yo esté ahí y que me señala mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo, no mi cuerpo momentáneo que es instrumento de mis elecciones personales y se fija sobre tal o cual mundo, sino el sistema de "funciones" anónimas que envuelve toda fijación particular en un proyecto general. Y esta adhesión ciega al

Digitized by Google

mundo, este partidismo en favor del ser no interviene sólo al principio de mi vida, sino que a él se debe el que toda percepción ulterior del espacio tenga sentido y se reinicie a cada momento. El espacio y, en general, la percepción subrayan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, el aporte permanente de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento. He ahí por qué se tragan a la conciencia y son opacos a la reflexión. La debilidad de los niveles no sólo procura la experiencia intelectual del desorden, sino la experiencia vital del vértigo y de la náusea[18] que es la conciencia y el horror de nuestra contingencia. La posición de un nivel es el olvido de esta contingencia y el espacio está asentado sobre nuestra facticidad. El espacio no es ni un objeto, ni un acto de enlace del sujeto, ni siquiera puede observársele, puesto que está ya supuesto en toda observación, ni verlo surgir de una operación constituyente, puesto que le es esencial estar ya constituído, y por eso puede dar mágicamente sus determinaciones espaciales al paisaje sin aparecer nunca él mismo.

Las concepciones clásicas de la percepción están de acuerdo en negar que la profundidad sea visible. Berkeley muestra que no podría ser dada a la vista, a menos de poder ser registrada, ya que nuestras retinas no reciben del espectáculo sino una proyección sensiblemente plana. Si se le opusiera que, según la crítica de la "hipótesis de constancia", no podemos juzgar de lo que vemos por lo que se pinta en nuestras retinas, Berkeley replicaría, sin duda, que suceda lo que suceda con la imagen retiniana, la profundidad no puede ser vista porque no se despliega bajo nuestra mirada y sólo le aparece en resumen. En el análisis reflexivo, hay una razón de principio que explica que la profundidad no sea visible: aun si pudiera inscribirse en nuestros ojos, la impresión sensorial sólo ofrecería una multiplicidad en sí a recorrer, y de este modo la distancia, como todas las otras relaciones espaciales, sólo existe para un sujeto que haga su síntesis y que la piense. Por opuestas que parezcan, las dos doctrinas sobrentienden el mismo rechazo de nuestra ex-

18 Stratton, *Vision without inversion,* primer día de la experiencia. Wertheimer habla de un "vértigo visual" (*Experimentelle Studien,* pp. 257-259). Nos mantenemos en pie no por la mecánica del esqueleto o inclusive por la regulación nerviosa del tono, sino porque estamos comprometidos en un mundo. Si este compromiso se deshace, el cuerpo se derrumba y se convierte en objeto.

Digitized by Google

periencia efectiva. Aquí y allá, la profundidad está tácitamente asimilada a la *anchura considerada de perfil,* lo que la hace invisible. Si se explicita el argumento de Berkeley, reza más o menos así: lo que llamo profundidad es, en realidad, una yuxtaposición de puntos comparables a la anchura. Simplemente, estoy mal colocado para verla. La vería si me colocara en el lugar de un espectador lateral que puede abarcar con la mirada la serie de los objetos dispuestos ante mí, en tanto que para mí se ocultan uno al otro —o ver la distancia de mi cuerpo al primer objeto, mientras que para mí esta distancia está reducida a un punto. Lo que hace invisible la profundidad para mí es justamente lo que la hace visible para el espectador bajo el aspecto de la anchura: la yuxtaposición de puntos simultáneos en una sola dirección que es la de mi mirada. La profundidad, que se declara invisible, es, pues, una profundidad ya identificada a la anchura, y sin esta condición, el argumento no tendría ni siquiera la apariencia de herencia. De igual manera, el intelectualismo no puede hacer figurar en la experiencia de la profundidad un sujeto pensante que haga su síntesis sino porque reflexiona sobre una profundidad ya realizada, sobre una yuxtaposición de puntos simultáneos que no es la profundidad tal como se me da, sino la profundidad para un espectador colocado lateralmente, es decir, al fin y al cabo, la anchura.[19] Asimilando sin más una y otra, las dos filosofías se dan como algo obvio el resultado de un trabajo constitutivo, cuyas fases tenemos, por el contrario, que seguir. Para decir que la profundidad es una anchura considerada de perfil, para llegar a un espacio isótropo, es menester que el sujeto abandone su lugar, su punto de vista sobre el mundo y que se piense en una especie de ubicuidad. Para Dios, que está en todas partes, la anchura es inmediatamente equivalente a la profundidad. El intelectualismo y el empirismo no dan cuenta de la experiencia humana del mundo; dicen de ella lo que Dios podría pensar. Sin duda, es el mundo mismo el que nos invita a sustituir las dimensiones y a pensarlo sin punto de vista. Todos los hombres admiten sin ninguna especulación la equivalencia de la profundidad y de la anchura; se da en la evidencia de un mundo intersubjetivo, y esto permite que los filósofos, como los otros hombres, puedan olvidar la originalidad de la

[19] La distinción de la profundidad de las cosas en relación conmigo y de la distancia entre dos objetos ha sido hecha por Paliard, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive,* p. 400, y por E. Straus, *Vom Sinn der Sinne,* pp. 267-269.

Digitized by Google

profundidad. Pero todavía no sabemos nada del mundo y del espacio objetivos, intentamos describir el fenómeno del mundo, es decir, su nacimiento para nosotros en este campo en que toda percepción nos coloca, en que todavía estamos solos, y en que los otros aparecerán sólo más tarde, en que el saber y, en particular la ciencia, todavía no han reducido y nivelado la perspectiva individual. A través de ella y por ella debemos llegar a un mundo. Es menester pues, ante todo, describirla. Más directamente que otras dimensiones del espacio, la profundidad nos obliga a rechazar el prejuicio del mundo y a dar con la experiencia primordial de que brota; la profundidad es, por decirlo así, de todas las dimensiones, la más "existencial", porque —y esto es lo que tiene de cierto el argumento de Berkeley— no se señala sobre el objeto mismo, sino que pertenece evidentemente a la perspectiva y no a las cosas; no puede, en consecuencia, ser derivada de ella, ni ser puesta en ella por la conciencia; la profundidad anuncia cierto enlace indisoluble entre las cosas y yo, por el cual estoy situado ante ellas, en tanto que la anchura puede, a primera vista, pasar por una relación entre las cosas mismas en que el sujeto percipiente no está implicado. Al recobrar la visión de la profundidad, es decir, una profundidad que todavía no está objetivada y constituída por puntos exteriores unos a otros, rebasaremos una vez más las alternativas clásicas y pondremos de manifiesto la relación del sujeto y del objeto.

He aquí mi mesa y *más allá* el piano, o la pared, o un auto detenido ante mí es puesto en movimiento y *se aleja*. ¿Qué quieren decir estas palabras? Para despertar la experiencia perceptiva, partamos del informe superficial que nos da de ella el pensamiento obsesionado por el mundo y por el objeto. Estas palabras, dice, significan que entre la mesa y yo hay un intervalo, entre el auto y yo un intervalo creciente que no puedo ver desde donde estoy, pero que se me anuncia por la magnitud aparente del objeto. La magnitud aparente de la mesa, del piano y de la pared, comparada con su magnitud real, coloca a estos objetos en el espacio. Cuando el autor se aleja lentamente hacia el horizonte, perdiendo tamaño, construyo, para dar cuenta de esta apariencia, un desplazamiento según la anchura tal como la percibiría si observara desde un avión, y que constituye, en último análisis, todo el sentido de la profundidad. Pero tengo aún otros signos de la distancia. A medida que un objeto se aproxima, mis ojos, que lo fijan, convergen más y más. La distancia es la altura de un triángulo, cuya base y los ángulos

Digitized by Google

de la base me son dados,[20] y, cuando digo que veo a distancia, quiero decir que la altura del triángulo está determinada por sus relaciones con estas magnitudes dadas. La experiencia de la profundidad según las perspectivas clásicas consiste en descifrar algunos hechos dados —la convergencia de los ojos, la magnitud aparente de la imagen— colocándolos en el contexto de relaciones objetivas que los explica. Pero, si puedo remontar de la magnitud aparente hacia su significación, es a condición de saber que hay un mundo de objetos indeformables, que mi cuerpo está frente a este mundo, como un espejo y que, como la imagen del espejo, la que se forma sobre el cuerpo pantalla es exactamente proporcional al intervalo que la separa del objeto. Si puedo comprender la convergencia como un signo de la distancia, es a condición de representarme mis miradas, como los dos bastones del ciego, tanto más inclinados uno sobre el otro, cuanto más cercano está el objeto;[21] en otras palabras, a condición de insertar mis ojos, mi cuerpo y el exterior en un mismo espacio objetivo. Los "signos" que, por hipótesis, deberían introducirnos en la experiencia del espacio no pueden significar, por lo tanto, el espacio sino en el caso en que ya están en él, y si ya es conocido. Puesto que la percepción es la iniciación al mundo y que, como se ha dicho con profundidad, "nada hay antes de ella que sea espíritu",[22] no podemos poner en ella relaciones objetivas que todavía no están constituídas en su nivel. Por ello los cartesianos hablaban de una "geometría natural". La significación de la magnitud aparente y de la convergencia, es decir, de la distancia, no puede todavía hacerse ostensible y tematizarse. La magnitud aparente y la convergencia misma no pueden ser dadas como elementos en un sistema de relaciones objetivas. La "geometría natural" o el "juicio natural" son mitos, en el sentido platónico, destinados a figurar la envoltura o "implicación" en signos que todavía no están puestos ni pensados, de una significación que tampoco lo está, y esto es lo que nos hace falta comprender volviendo a la experiencia perceptiva. Hay que describir la magnitud aparente y la convergencia, no tal como las conoce el saber científico, sino tal como las captamos desde el interior. La

20 Malebranche, *Recherche de la vérité*, I, cap. IX.

21 *Ibid.*

22 Paliard, *L'Illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, p. 383.

Digitized by Google

psicología de la forma[23] ha hecho observar que no son, en la percepción misma, explícitamente conocidas —no tengo conciencia expresa de la convergencia de mis ojos o de la magnitud aparente cuando percibo a distancia, no están ante mí como hechos percibidos— y, sin embargo, intervienen en la percepción de la distancia, como lo muestra suficientemente el estereoscopio y las ilusiones de la perspectiva. Los psicólogos sacan la conclusión de que no son signos, sino condiciones o causas de la profundidad. Comprobamos que la organización en profundidad aparece cuando cierta magnitud de la imagen retiniana o determinado grado de convergencia se producen objetivamente en el cuerpo; ésta es una ley comparable a las leyes de la física; no cabe sino registrarla. Pero el psicólogo, en este caso, rehuye su tarea: cuando reconoce que la magnitud aparente y la convergencia no están presentes en la percepción misma como hechos objetivos, nos retrae a la descripción pura de los fenómenos antes del mundo objetivo, nos hace entrever la profundidad vivida fuera de toda geometría. Es entonces cuando interrumpe la descripción para volver a colocarse en el mundo y derivar la organización en profundidad de un encadenamiento de hechos objetivos. ¿Puede limitarse de este modo la descripción, y, una vez que se ha reconocido el orden fenoménico como un orden original, remitirse a una alquimia cerebral de la cual la experiencia sólo registraría el resultado, la producción de la profundidad fenoménica? De dos cosas una: o bien, con el behaviorismo se quita todo sentido a la palabra experiencia y se intenta construir la percepción como un producto del mundo de la ciencia, o bien se admite que la experiencia nos da también acceso al ser, y entonces no se la puede tratar como un subproducto del ser. La experiencia no es nada, o es preciso que sea total. Intentemos representarnos lo que podría ser una organización en profundidad producida por la fisiología cerebral. Para una magnitud aparente y una convergencia dadas, aparecería en algún lugar del cerebro una estructura funcional homóloga a la organización en profundidad. Pero en todo caso no sería sino una profundidad dada, una profundidad de hecho, y todavía quedaría el problema de tomar conciencia de ella. Tener la experiencia de una estructura no significa recibirla pasivamente en sí, sino vivirla, recuperarla, asumirla, encontrar su sentido inmanente. Una experiencia no puede nunca ser reducida, como

[23] Koffka, *Some problems of space perception.* Guillaume, *Traité de Psychologie,* cap. IX.

Digitized by Google

a su causa, a ciertas condiciones de hecho,[24] y, si la conciencia de la distancia se produce frente a tal valor de convergencia y frente a tal magnitud de imagen retiniana, no puede depender de estos factores sino en la medida en que figuran en ella. Puesto que no tenemos de todo esto una experiencia *expresa,* hay que concluir que tenemos una experiencia no tética; convergencia y magnitud aparente no son ni signos ni causas de la profundidad: están presentes en la experiencia de la profundidad como el *motivo,* que aunque no está articulado y puesto aparte, está presente en la decisión. ¿Qué se entiende por motivo y qué se quiere decir cuando se dice, por ejemplo, que un viaje es motivado? Se entiende que tiene su origen en ciertos hechos dados, no porque estos hechos en sí mismos tengan la facultad física de producirlo, sino en tanto ofrecen razones de emprenderlo. El motivo es un antecedente que sólo actúa por su sentido, e inclusive hay que añadir que es la decisión la que afirma este sentido como válido y la que le da su fuerza y su eficacia. Motivo y decisión son dos elementos de una situación: el primero es la situación como hecho; el segundo, la situación asumida. Así, un duelo motiva mi viaje *porque* es una situación en que mi presencia es requerida, sea para reconfortar a una familia afligida, sea para cumplir con "los últimos deberes" hacia el muerto, y, al decidir hacer este viaje, doy validez a este motivo que se me propone y asumo esta situación. La relación de lo motivante y de lo motivado es, pues, recíproca. Ahora bien, tal es la relación que existe entre la experiencia de la convergencia, o de la magnitud aparente, y la de la profundidad. No hacen aparecer milagrosamente y a título de "causas" la organización en profundidad, sino que la motivan tácitamente en tanto que la encierran ya en su sentido, y que una y otra son ya una determinada manera de ver a distancia. Hemos visto que la convergencia de los ojos no es causa de la profundidad y que presupone en sí misma una orientación hacia el objeto distante. Insistamos ahora en la noción de magnitud aparente. Si miramos por mucho tiempo un objeto iluminado que va a dejar tras de sí una imagen consecutiva, y si fijamos en seguida pantallas colocadas a diferentes distancias, la postimagen se proyecta sobre ellas bajo un diámetro aparente tanto más grande cuanto

[24] En otras palabras: un acto de conciencia no puede tener ninguna *causa,* pero preferimos no introducir el concepto de conciencia que la psicología de la forma podría objetar y que, por nuestra parte, no aceptamos sin reservas; nos atenemos mejor a la noción indudable de experiencia.

Digitized by Google

más alejada está la pantalla.[25] Por mucho tiempo se ha explicado la luna enorme en el horizonte por el gran número de objetos interpuestos que harían más sensible la distancia *y, en consecuencia,* aumentarían el diámetro aparente. Esto quiere decir que el fenómeno "magnitud aparente" y el fenómeno distancia son dos momentos de una organización de conjunto del campo, que el primero no es, con respecto al otro, ni en la relación de signo a significación, ni en la relación de causa a efecto, y que, como lo motivante y lo motivado, comunican por su sentido. La magnitud aparente vivida, en vez de ser el signo o el índice de una profundidad en sí misma invisible, no es otra cosa que una manera de expresar nuestra visión de la profundidad. La teoría de la forma ha contribuído a mostrar que la magnitud aparente de un objeto que se aleja no varía de la misma manera que la imagen retiniana y que la forma aparente de un disco que gira en torno a uno de sus diámetros no varía como se esperaría de acuerdo con la perspectiva geométrica. El objeto que se aleja disminuye menos rápidamente, el objeto que se aproxima aumenta menos rápidamente para mi percepción que la imagen física en mi retina. Por ello el tren que se nos echa encima, en el cine, crece mucho más que lo haría en realidad. Por ello una colina que nos parece elevada resulta insignificante en una fotografía, por ello, finalmente, un disco colocado oblicuamente en relación con nuestro rostro se resiste a la persepectiva geométrica, como lo han demostrado Cézanne y otros pintores representando un plato sopero de perfil cuyo interior es visible. Se tuvo razón al decir que, si las deformaciones de perspectiva nos estuvieran expresamente dadas, no tendríamos por qué aprender la perspectiva. Pero la teoría de la forma se expresa como si la deformación del plato oblicuo fuera un compromiso entre la forma del plato visto de cara y la perspectiva geométrica, la magnitud aparente del objeto que se aleja un compromiso entre su magnitud aparente al alcance del tacto y otra, mucho más débil, que le asignaría la perspectiva geométrica. Se habla como si la constancia de la forma o de la magnitud fuera una constancia real, como si hubiera, a más de la imagen física del objeto en la retina, una "imagen psíquica" del mismo objeto que permanecería relativamente constante cuando la primera varía. En realidad, la imagen "psíquica" de este cenicero no es ni más ni menos grande que la imagen del mismo objeto en mi retina: no hay imagen psíquica que se pudiera, como si fuera una cosa, comparar con la imagen física, que tu-

[25] Quercy, *Études sur l'hallucination,* II, *La clinique,* pp. 154 *ss.*

Digitized by Google

viera en relación con ella una magnitud determinada y que formara una pantalla entre yo y la cosa. Mi percepción no remite a un contenido de la conciencia: remite al cenicero mismo. La magnitud aparente del cenicero percibido no es una magnitud mensurable. Cuando se me pregunta bajo qué diámetro la veo, no puedo responder a la pregunta mientras conserve los dos ojos abiertos. Espontáneamente, cierro un ojo, tomo un instrumento de medida, por ejemplo, un lápiz mantenido en el extremo del brazo, y señalo en el lápiz la magnitud interceptada por el cenicero. Al hacer esto, no sólo hay que decir que reduzco la perspectiva percibida a la perspectiva geométrica, que he cambiado las proporciones del espectáculo, que he disminuído el objeto si estaba alejado, que lo he aumentado si estaba cerca —más bien hay que decir que al desmembrar el campo perceptivo, al aislar el cenicero, al ponerlo en sí mismo, hago aparecer la magnitud en lo que hasta entonces no la entrañaba. La constancia de la magnitud aparente en un objeto que se aleja no es la permanencia efectiva de una determinada imagen psíquica del objeto que se resistiría a las deformaciones de perspectiva como se resiste un objeto rígido a la presión. La constancia de la forma circular en un plato no es la resistencia del círculo al aplastamiento en perspectiva y por ello el pintor que no puede figurarla sino por un trazo real en una tela real admira al público, aunque haya querido sólo dar la perspectiva vivida. Cuando miro ante mí un camino que huye hacia el horizonte, no hay que decir ni que los bordes del camino me son dados como convergentes ni que me son dados como paralelos: son *paralelos en profundidad.* La apariencia perspectiva no está puesta, pero tampoco el paralelismo. *Estoy en el camino mismo,* a través de su deformación virtual, y la profundidad es esta intención que no pone ni la proyección perspectiva del camino, ni el camino "verdadero". —Sin embargo, ¿no es *más pequeño* un hombre a doscientos pasos que un hombre a cinco pasos? —Se hace más pequeño si lo aíslo del contexto percibido y mido la magnitud aparente. Dicho de otra manera, no es ni más pequeño, ni por otro lado igual en magnitud: está más acá de lo igual y de lo desigual, es *el mismo hombre visto de más lejos.* Sólo puede decirse que el hombre a doscientos pasos es una figura mucho menos articulada, que ofrece a mi mirada asideros menos numerosos y menos precisos, que se encadenan menos estrictamente en mi poder explorador. También se puede decir que ocupa menos completamente mi campo

Digitized by Google

visual, a condición de recordar que el campo visual no es en sí mismo un área mensurable. Decir de un objeto que ocupa poco lugar en el campo visual, es decir, en último análisis, que no me ofrece una configuración lo bastante rica para agotar mi facultad de visión clara y distinta. Mi campo visual no tiene capacidad definida y puede contener un número mayor o menor de cosas según las vea justamente o "de lejos" o "de cerca". La magnitud aparente no es, pues, definible a parte de la distancia: está implicada en ella a la vez que la implica. Convergencia, magnitud aparente y distancia se leen una en otra, se simbolizan o se significan naturalmente una a otra, son elementos abstractos de una situación y son en ella sinónimas una de otra, y no porque el sujeto de la percepción ponga entre ellas relaciones objetivas, sino, por el contrario, porque no las pone aparte y no tiene necesidad de enlazarlas expresamente. Cualesquiera que sean las diferentes "magnitudes aparentes" del objeto que se aleja, no es necesario enlazarlas por una síntesis si alguna de ellas no constituye el objeto de una tesis. "Tenemos" el objeto que se aleja, no dejamos de "tenerlo" y de dominarlo, y la distancia creciente no es como la anchura parece ser, una exterioridad que se acrecienta: sólo expresa que la cosa empieza a deslizarse bajo el dominio de nuestra mirada y que la abraza menos estrictamente. La distancia es lo que distingue este dominio esbozado y este dominio completo o en proximidad. La definimos, pues, como más arriba definimos lo "derecho" y lo "oblicuo": por la situación del objeto en relación con la facultad de dominarlo.

Han sido sobre todo las ilusiones referentes a la profundidad las que nos han habituado a considerarla como una construcción del entendimiento. Se las puede provocar imponiendo a los ojos un cierto grado de convergencia, como en el estereoscopio, o presentándole al sujeto un dibujo en perspectiva. Puesto que entonces creo ver una profundidad cuando no la hay, ¿no es verdad que los signos engañosos han sido ocasión de una hipótesis, y que, en general, la pretendida visión de la distancia es siempre una interpretación de los signos? Pero el postulado es manifiesto; se supone que no es posible ver lo que no es, se define la visión por la impresión sensorial, se ignora la relación original de motivación y se la reemplaza por una relación de significación. Hemos visto que la disparidad de las imágenes retinianas que suscita el movimiento de convergencia, no existe en sí; sólo hay disparidad para un sujeto que intenta fundir los fenómenos monoculares de idéntica estructura y que tiende a

Digitized by Google

la sinergia. La unidad de la visión binocular, y con ella la profundidad sin la cual no es realizable, está, pues, ahí desde el momento en que las imágenes monoculares se dan como "disparatadas". Cuando aplico mis ojos al estereoscopio se me propone un conjunto en que se esboza ya el orden posible y se acomoda la situación. Mi respuesta motriz asume esta situación. Cézanne decía que el pintor frente a su "motivo" une "las manos errantes de la naturaleza".[26] El movimiento de fijación en el estereoscopio es también una respuesta a la pregunta planteada por los datos y esta respuesta está entrañada en la pregunta. El campo mismo se orienta hacia una simetría lo más perfecta posible y la profundidad no es sino un momento de la fe perceptiva en una cosa única. El dibujo en perspectiva no es percibido primero como dibujo en un plano, y después organizado en profundidad. Las líneas que huyen hacia el horizonte no son dadas primeramente como oblicuas, y pensadas después como horizontales. El conjunto del dibujo busca su equilibrio ahuecándose según la profundidad. Un álamo en el camino, dibujado en forma más pequeña que un hombre, no consigue convertirse en árbol, bien a bien, sino retrocediendo hacia el horizonte. El dibujo mismo tiende hacia la profundidad como una piedra tiende a caer hacia abajo. Si la simetría, la plenitud, la determinación pueden ser obtenidas de muchas maneras, la organización no será estable, como se ve claramente en los dibujos ambiguos. Así, en la figura 5, que se puede percibir sea como un cubo visto por abajo con la cara *ABCD* hacia adelante, sea como un cubo visto desde lo alto con la cara *EFGH* hacia adelante, o sea finalmente como un mosaico de cocina compuesto de diez triángulos y un cuadrado. La figura 6, por el contrario, será vista casi invariablemente como un cubo, porque es la única organización que la pone en simetría perfecta.[27] La profundidad nace bajo mi mirada porque busca ver *algo*. Pero ¿cuál es ese genio perceptivo que trabaja en nuestro campo visual y que tiende siempre a lo más determinado? ¿No recaemos nuevamente en el realismo? Consideremos este ejemplo. La organización en profundidad queda destruída si añado al dibujo ambiguo no líneas cualesquiera (la figura 7 sigue siendo un cubo), sino líneas que disocien los elementos de un mismo plano y unan los elementos de diferentes planos (figura 5).[28] ¿Qué queremos decir cuando

[26] J. Gasquet, *Cézanne*, p. 81.
[27] Koffka, *Some problems of space perception*, pp. 164 *ss.*
[28] Koffka, *ibid.*

Digitized by Google

enunciamos que estas líneas producen por sí mismas la destrucción de la profundidad? ¿No hablamos de la misma manera que el asociacionismo? No queremos decir que la línea *EH* (fig. 5), actuando como causa, distorsione el cubo en que ha sido introducida, sino que induce a una captación de conjunto que no es

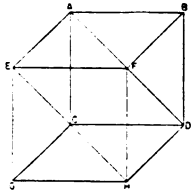


Fig. 5

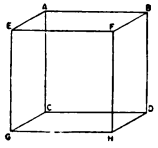


Fig. 6

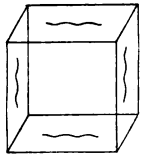


Fig 7

ya captación en profundidad. Desde luego, la línea *EH* en sí misma sólo posee una individualidad si la capto como tal, si la recorro y la trazo por mí mismo. Pero esta captación y este recorrido no son arbitrarios, están indicados o recomendados por los fenómenos. La exigencia no es, en este caso, imperiosa, puesto que se trata justamente de una figura ambigua, pero, en un campo visual normal, la separación de los planos y de los contornos es irresistible, y, por ejemplo, cuando me paseo por una avenida, no consigo ver como cosas los intervalos entre los árboles y como fondo los árboles mismos. Soy yo, desde luego, quien tiene la experiencia del paisaje, pero tengo conciencia en esta experiencia de asumir una situación de hecho, de recoger un sentido desparramado en los fenómenos y de decir lo que ellos mismos quieren decir. Ni aun en los casos en que la organización es ambigua o en que puedo hacerla variar, lo consigo directamente: una de las caras del cubo sólo pasa al primer plano si la miro primero y si mi mirada, partiendo de ella, sigue las aristas y encuentra finalmente la segunda cara como un fondo indeterminado. Si veo la figura 5 como mosaico de cocina, es a condición de fijar mi mirada primeramente en el centro y después de repartirla igualmente en toda la figura a la vez. Así como Bergson espera que el pedazo de azúcar se haya disuelto, así estoy obligado en cierta manera a esperar que la organización se constituya. Con mayor razón en la percepción normal, el sentido de lo percibido se me aparece como instituído en él y no como constituído por mí, y la mirada como una especie de máquina de conocimiento, que toma las cosas por donde deben ser tomadas para convertirse en espectáculo.

Digitized by Google

o que las recorta según sus articulaciones naturales. Sin duda que la recta *EH* no puede pasar como recta sino en el caso de que la recorra, pero no se trata de una inspección del espíritu, se trata de una inspección de la mirada, esto es, mi acto no es originario o constituyente, sino solicitado o motivado. Toda fijación es siempre fijación de algo que se me ofrece para ser fijado. Cuando fijo la cara *ABCD* del cubo, esto no quiere decir solamente que la hago pasar a un estado de visión clara y distinta, sino también que la hago pasar como figura y como más cerca de mí que la otra cara, en una palabra, organizo el cubo, y la mirada es justamente ese genio perceptivo que por debajo del sujeto pensante sabe dar a las cosas la respuesta adecuada que esperan para existir ante nosotros. —¿Qué significa, a fin de cuentas, ver un cubo? El empirismo dirá que significa asociar al aspecto efectivo del dibujo una serie de otras apariencias, las que ofrecería visto de más cerca, visto de perfil, visto bajo diferentes ángulos. Pero, cuando veo un cubo, no descubro en mí ninguna de estas imágenes, son la moneda de una percepción de la profundidad que las hace posibles y no surge de ellas. ¿Cuál es, pues, este acto único por el cual capto la posibilidad de todas las apariencias? El intelectualismo dirá: es el pensamiento del cubo como sólido hecho de seis caras iguales y doce aristas iguales que se cortan en ángulo recto —y la profundidad no es otra cosa que la coexistencia de las caras y de las aristas iguales. Pero en este caso se nos vuelve a dar como definición de la profundidad lo que no es sino una de sus consecuencias. Las seis caras y las doce aristas iguales no constituyen todo el sentido de la profundidad y, por el contrario, esta definición no tiene ningún sentido sin la profundidad. Las seis caras y las doce aristas no pueden, a la vez, coexistir y ser iguales para mí sino en el caso de que se dispongan en profundidad. El acto que rectifica las apariencias, que da a los ángulos agudos u obtusos valor de ángulos rectos, a los lados deformados valor de cuadrado, no es el pensamiento de las relaciones geométricas de igualdad y del ser geométrico al que pertenecen, sino que es el envolver el objeto por mi mirada que lo penetra, lo anima, y hace valer inmediatamente las caras laterales como "cuadrados vistos de costado", a tal punto que no los vemos ni siquiera bajo su aspecto perspectivo de rombo. Esta presencia simultánea ante experiencias que, sin embargo se excluyen, esta implicación de una en otra, esta contracción en un solo acto perceptivo de todo un proceso posible, constituyen la originalidad de la profundidad, que es la dimen-

Digitized by Google

sión según la cual las cosas o los elementos de las cosas se envuelven uno en otro, mientras que la anchura y la altura son las dimensiones según las cuales se yuxtaponen.

No se puede, pues, hablar de una síntesis de la profundidad, puesto que una síntesis supone, o por lo menos, como la síntesis kantiana, pone términos discretos y la profundidad no pone la multiplicidad de las apariencias perspectivas que el análisis explicitará y no lo entrevé sino sobre el fondo de la cosa estable. Esta cuasi-síntesis se aclara si se la entiende como temporal. Cuando digo que veo un objeto a distancia, quiero decir que ya lo tengo o que todavía lo tengo, que está en el porvenir o en el pasado a la vez que en el espacio.[29] Se dirá, quizá, que eso sólo es para mí: en sí la lámpara que percibo existe a la vez que yo, la distancia se da entre objetos simultáneos, y esta simultaneidad está incluída en el sentido mismo de la percepción. Sin duda. Pero la coexistencia, que, en efecto, define el espacio, no es ajena al tiempo, sino que es la pertenencia de dos fenómenos a la misma onda temporal. En cuanto a la relación del objeto percibido y de mi percepción, no los enlaza en el espacio y fuera del tiempo: son *contemporáneos*. El "orden de los coexistentes" no puede ser separado del "orden de los sucesivos", o más bien dicho, el tiempo no es sólo conciencia de una sucesión. La percepción me da un "campo de presencia"[30] en el sentido amplio de que se extiende según dos dimensiones: la dimensión aquí-allá y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda nos hace comprender la primera. "Tengo", "mantengo" el objeto distante sin posición explícita de la perspectiva espacial (magnitud y forma aparentes), como "tengo todavía en la mano"[31] el pasado próximo sin ninguna deformación, sin ningún "recuerdo" que se interponga. Si aún se quiere hablar de síntesis, se tratará, como dice Husserl, de una "síntesis de transición", que no enlaza perspectivas discretas sino que efectúa el "tránsito" de una a la otra. La psicología se ha metido en dificultades sin fin, cuando ha querido fundar la memoria sobre la posesión de ciertos contenidos o recuerdos, huellas presentes (en el cuerpo o en el inconsciente) del pasado abolido, porque a partir de estas huellas no se puede nunca comprender el reconocimiento del pasado

[29] La idea de la profundidad como dimensión espacio-temporal está sugerida por Straus, *Vom Sinn der Sinne*, pp. 302 y 306.

[30] Husserl, *Präsenzfeld*. Se lo encuentra definido en *Zeitbewusstsein*, pp. 32-35.

[31] *Ibid.*

Digitized by Google

como pasado. De igual manera, no se comprenderá nunca la percepción de la distancia si se parte de contenidos dados en una especie de equidistancia, proyección plana del mundo como los recuerdos son una proyección del pasado en el presente. Y así como no se puede comprender la memoria sino como una posesión directa del pasado sin contenidos interpuestos, tampoco se puede comprender la percepción de la distancia sino como un *ser en lontananza* que se le une ahí donde aparece. La memoria está fundada sucesivamente en el tránsito continuo de un instante al otro y en el encajamiento de cada uno de ellos con todo su horizonte en el espesor del siguiente. Idéntica transición continua entraña el objeto tal cual se da allá, con su magnitud "real", tal, finalmente, cual yo lo vería si estuviera a su lado, en la percepción que tengo de él desde aquí. De igual modo que no hay para qué discutir sobre la "conservación de los recuerdos", sino que sólo se trata de adueñarse de una manera de considerar el tiempo que hace manifiesto el pasado como dimensión inalienable de la conciencia, igualmente, no hay problema de la distancia y la distancia es inmediatamente visible, a condición de que sepamos dar con el presente vivo en que se constituye.

Como decíamos al principio, hay que redescubrir bajo la profundidad como relación entre cosas e inclusive entre planos —que es la profundidad objetivada, desprendida de la experiencia y transformada en anchura— una profundidad primordial que le da su sentido a aquélla y que es el espesor de un *medium* sin cosa. Cuando nos dejamos ser en el mundo sin asumirlo activamente, o en las enfermedades que favorecen esta actitud, los planos no se distinguen ya unos de otros, los colores no se condensan en colores superficiales, se difunden en torno de los objetos y se convierten en colores atmosféricos, por ejemplo, el enfermo que escribe en una hoja de papel tiene que hundir su pluma en cierto espesor del blanco antes de dar con el papel. Esta voluminosidad varía con el color considerado, y es algo así como la expresión de su esencia cualitativa.[32] Hay, pues, una profundidad que todavía no se da entre objetos, y que, con mayor razón, no mide todavía la distancia de un objeto a otro, sino que es la simple apertura de la percepción a un fantasma de cosa apenas cualificado. Inclusive en la percepción normal, la profundidad no se aplica primeramente a las cosas. De igual modo que lo arriba y lo abajo, la derecha y la izquierda, no son dados

32 Gelb y Goldstein, *Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben.*

Digitized by Google

al sujeto con los contenidos percibidos y se constituyen en todo momento según un nivel espacial en relación con el cual las cosas se sitúan —de la misma manera, la profundidad y la magnitud se dan en las cosas porque se sitúan en relación con un nivel de distancias y de magnitudes,[33] que define lo lejano y lo próximo, lo grande y lo pequeño antes de todo objeto-referencia. Cuando decimos que un objeto es gigantesco o minúsculo, que está cerca o lejos, lo hacemos frecuentemente sin comparación, ni siquiera implícita, con algún otro objeto, y ni siquiera con la magnitud y la posición objetiva de nuestro propio cuerpo, sino que se hace en relación con un determinado "alcance" de nuestros gestos, con un determinado "dominio" del cuerpo fenoménico sobre su ambiente. Si no quisiéramos reconocer este enraizamiento de las magnitudes y de las distancias, nos veríamos remitidos de un objeto-referencia a otro sin comprender cómo pueden existir para nosotros magnitudes o distancias. La experiencia patológica de la micropsia o de la macropsia, puesto que cambia la magnitud aparente de todos los objetos del campo, no deja ninguna medida calibradora en relación con la cual los objetos pueden aparecer como más grandes o más pequeños que los habituales, y no se comprende sino en relación con un patrón de medida preobjetivo de las distancias y de las magnitudes. De este modo la profundidad no puede ser comprendida como pensamiento de su sujeto acósmico, sino como posibilidad de un sujeto comprometido.

Este análisis de la profundidad completa es el que hemos intentado hacer de la altura y de la anchura. Si en este parágrafo hemos empezado por oponer la profundidad a las otras dimensiones, fue solamente porque parecen, a primera vista, afectar las relaciones de las cosas mismas, mientras que la profundidad revela inmediatamente el enlace del sujeto con el espacio. Pero, en realidad, hemos visto más arriba que la vertical y la horizontal también se definen en último análisis por el mejor dominio de nuestro cuerpo sobre el mundo. Anchura y altura como relaciones entre objetos son derivadas, y en su sentido originario, también son dimensiones "existenciales". No sólo hay que decir con Lagneau y Alain que la altura y la anchura *presuponen* la profundidad, porque un espectáculo sobre un plano único supone la equidistancia de todas sus partes al plano de mi rostro; este análisis sólo afecta la anchura, la altura y la profundidad ya objetivadas, y no a la experiencia que nos

[33] Wertheimer, *Experimentelle Studien,* apéndice, pp. 259-261.

Digitized by Google

abre estas dimensiones. La vertical y la horizontal, lo próximo y lo lejano, son designaciones abstractas para un único ser en situación y suponen la misma "confrontación" del sujeto y del mundo.

El movimiento, aunque ésta no sea su definición, es también un desplazamiento o un cambio de posición. De la misma manera que hemos encontrado ante todo un pensamiento de la posición que la define por relaciones en el espacio objetivo, hay igualmente una concepción objetiva del movimiento que lo define por relaciones intramundanas, dando por adquirida la experiencia del mundo. Y de igual modo que hemos debido encontrar nuevamente el origen de la posición espacial en la situación o la localización preobjetiva del sujeto que se fija a su medio, del mismo modo tendremos que redescubrir bajo el pensamiento objetivo del movimiento una experiencia preobjetiva de la cual saca su sentido y en que el movimiento, todavía ligado a quien lo percibe, es una variación del dominio del sujeto sobre su mundo. Cuando queremos pensar el movimiento, hacer la filosofía del movimiento, nos colocamos de pronto en la actitud crítica o actitud de verificación, nos preguntamos lo que en justicia se nos da en el movimiento, nos disponemos a rechazar las apariencias para alcanzar la verdad del movimiento, y no nos damos cuenta de que precisamente esta actitud reduce el fenómeno y nos impide alcanzarlo en sí mismo porque introduce, con la noción de verdad en sí, supuestos capaces de ocultarme el nacimiento del movimiento para mí. Tiro una piedra. Atraviesa mi jardín. Por un momento se convierte en un bólido confuso y vuelve a ser piedra al caer en el suelo a alguna distancia. Si quiero pensar "claramente" el fenómeno es menester que lo descomponga. La piedra misma, me diré, en realidad no se ha modificado por el movimiento; es la misma piedra la que tenía en mi mano y la que encuentro en tierra al final de la trayectoria, se trata, pues, de una misma piedra que ha atravesado el aire. El movimiento no es más que un atributo accidental del móvil y en cierta manera no se ve en la piedra. No puede ser sino un cambio de relaciones entre la piedra y su medio circundante. Sólo podemos hablar de cambio si la misma piedra persiste bajo las diferentes relaciones que mantiene con el medio circundante. Si, por el contrario, supongo que la piedra se aniquila al llegar al punto P y que otra piedra idéntica surge de la nada en el punto P', lo más cercano que se quiera

Digitized by Google

del primero, no tenemos ya un movimiento único, sino dos movimientos. No hay, pues, movimiento sin un móvil que lo soporte sin interrupción desde el punto de partida hasta el punto de llegada. Puesto que no consiste en nada inherente al móvil y se agota por entero en sus relaciones con el medio circundante, el movimiento no puede efectuarse sin un punto de referencia exterior y, al fin y al cabo, no hay ningún medio que nos permita atribuirlo en propiedad al "móvil" y no al punto de referencia. Una vez que se ha hecho la distinción de móvil y movimiento, no hay ya movimiento sin móvil, movimiento sin punto de referencia objetivo y no hay movimiento absoluto. Sin embargo, este pensamiento de movimiento es de hecho una negación del movimiento; distinguir rigurosamente el movimiento y el móvil quiere decir, en rigor, que el "móvil" *no se mueve*. Si la piedra-en-movimiento no es de cierta manera distinta de la piedra en reposo, no *está* nunca en movimiento (ni por otro lado en reposo). Desde el momento en que introducimos la idea de un móvil que sigue siendo el mismo a través de su movimiento, los argumentos de Zenón se tornan válidos. En vano se le replicará que no hay que considerar el movimiento como una serie de posiciones discontinuas ocupadas sucesivamente en una serie de instantes discontinuos, y que el espacio y el tiempo no están hechos por una reunión de elementos discretos. Porque aun en el caso de que se consideren dos instantes-límites y dos posiciones-límites cuya diferencia puede disminuir por debajo de toda cantidad dada y cuya diferenciación se dé en estado naciente, la idea de un móvil idéntico a través de las fases del movimiento excluye como simple apariencia el fenómeno de "movido" y entraña la idea de una posición espacial y temporal siempre identificable en sí, inclusive si no lo es para nosotros, en consecuencia la de una piedra que es siempre y que no pasa nunca. Inclusive si se inventara un instrumento matemático que permitiera hacer la cuenta de una multiplicidad indefinida de posiciones y de instantes, no se puede concebir en un móvil idéntico el acto mismo de transición que es siempre entre dos instantes y dos posiciones, por vecinas que se las elija. De modo que, al pensar claramente el movimiento, no comprendo que pueda empezar para mí y serme dado como fenómeno.

Y, sin embargo, camino, tengo la experiencia del movimiento, pese a las exigencias y a las alternativas del pensamiento claro, lo que entraña, contra toda razón, que percibo movimientos sin móvil idéntico, sin ningún punto de referencia

Digitized by Google

exterior y sin ninguna relatividad. Si presentamos alternativamente a un sujeto dos rayos luminosos *A* y *B*, el sujeto ve un movimiento continuo de *A* a *B*, después de *B* a *A*, a continuación de *A* a *B*, y así sucesivamente, sin que ninguna posición intermediaria, y ni siquiera las posiciones extremas estén dadas en sí mismas; se tiene un único rayo que va y viene sin descanso. Se puede, por el contrario, hacer aparecer distintamente las posiciones extremas acelerando o amortiguando la cadencia de la presentación. El movimiento estroboscópico tiende entonces a disociarse: el rayo parece primeramente retenido en la posición *A*, después se libera bruscamente y salta a la posición *B*. Si se prosigue acelerando o retardando la cadencia, el movimiento estrobooscópico se suspende y se tienen dos rayos simultáneas o dos rayos sucesivos.[34] La percepción de las posiciones está, pues, en razón inversa de la del movimiento. Se puede incluso mostrar que el movimiento nunca es la ocupación sucesiva por un móvil de todas las posiciones situadas entre los dos extremos. Si se utilizan para el movimiento estroboscópico figuras coloreadas o blancas sobre fondo negro, el espacio sobre el cual se extiende el movimiento no es en ningún momento iluminado o coloreado por él. Si se intercala entre las posiciones extremas *A* y *B*, un bastoncito *C*, el bastoncito no es en ningún momento completado por el movimiento que pasa (figura 8). "No se tiene un "tránsito del rayo" sino un puro "tránsito". Si se opera con un taquistoscopio, el sujeto percibe a menudo un movimiento sin que pueda decir movimiento de qué. Cuando se trata de movimientos reales, la situación no difiere: si veo a unos obreros que descargan un camión y se pasan de uno a otro ladrillos, veo el brazo del obrero en su posición inicial y en su posición final, no lo veo en ninguna posición intermedia, y, sin embargo, tengo una percepción viva de un movimiento. Si hago pasar rápidamente un lápiz frente a una hoja de papel en que he señalado un punto de referencia, en ningún momento tengo conciencia de que el lápiz se encuentra por encima del punto de referencia, no veo ninguna de las posiciones intermediarias y, sin embargo, tengo la experiencia del movimiento. Recíprocamente, si freno el movimiento y consigo no perder de vista el lápiz, en ese momento la impresión de movimiento desaparece.[35]

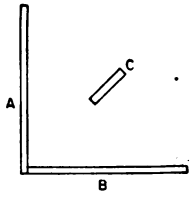


Fig. 8

[34] Wertheimer, *Experimentelle Studien*, pp. 212-214.
[35] Wertheimer, *Experimentelle Studien*, pp. 221-233.

Digitized by Google

El movimiento desaparece justamente en el momento en que está más de acuerdo con la definición que da de él el pensamiento objetivo. De este modo pueden obtenerse fenómenos en que el móvil no aparece sino metido en el movimiento. Moverse no es pasar sucesivamente por una serie indefinida de posiciones, sino que sólo se da el móvil al comenzar, al proseguir y al acabar su movimiento. En consecuencia, incluso en los casos en que el móvil es visible, el movimiento no es a su respecto una denominación extrínseca, una relación entre él y el exterior, y podemos tener movimientos sin punto de referencia. De hecho, si se proyecta la imagen consecutiva de un movimiento sobre un campo homogéneo sin ningún objeto y sin ningún contorno, el movimiento toma posesión de todo el espacio, es todo el campo visual el que se mueve, como sucede en la feria, en la Casa Encantada. Si proyectamos en la pantalla la postimagen de una espiral que gira en torno de su centro y en ausencia de todo cuadro fijo, es el espacio mismo el que vibra y el que se dilata del centro a la periferia.[36] Finalmente, puesto que el movimiento no es ya un sistema de relaciones exteriores al móvil mismo, nada nos impide ahora reconocer la existencia de movimientos absolutos, tal como nos los ofrece la percepción en todo momento.

Pero a esta descripción se puede siempre replicar que no quiere decir nada. El psicólogo rechaza el análisis racional del movimiento, y cuando se le replica que todo movimiento para serlo debe ser movimiento de algo, responde que "eso no está fundado en una descripción psicológica",[37] pero si es un movimiento el que el psicólogo describe, es menester que sea referido a algo idéntico que se mueve. Si pongo mi reloj sobre la mesa de mi habitación y desaparece súbitamente para reaparecer algunos momentos más tarde en la mesa de la habitación vecina, no diré que ha habido movimiento,[38] pues sólo lo hay si las posiciones intermedias han sido efectivamente ocupadas por el reloj. El psicólogo puede enseñar que el movimiento estroboscópico se produce sin *estímulos* intermediarios entre las posiciones extremas, e inclusive que el rayo luminoso *A* no viaja por el espacio que lo separa de *B*, que ninguna luz es percibida entre *A* y *B* durante el movimiento estroboscópico, y finalmente, que no veo el lápiz o el brazo del obrero entre

[36] *Ibid.*, pp. 254 *s.*

[37] *Ibid.*, p. 245.

[38] Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, p. 658.

Digitized by Google

las dos posiciones extremas, pero es preciso, de una o de otra manera, que el móvil haya estado presente en cada punto del trayecto para que el movimiento aparezca, y si no ha estado presente sensiblemente, ha sido pensado. Sucede con el movimiento como con el cambio: cuando digo que el faquir transforma un huevo en pañuelo o que el mago se transforma en un pájaro en el techo de su palacio,[39] no sólo quiero decir que un objeto o un ser ha desaparecido y ha sido reemplazado instantáneamente por otro. Es menester que se dé una relación interna entre lo que se aniquila y lo que nace; es menester que uno y otro sean dos manifestaciones o dos apariciones, dos etapas de una misma cosa que se presenta sucesivamente bajo estas dos formas.[40] De igual modo es menester que la llegada de un movimiento a un punto forme unidad con su partida del punto "contiguo", y esto sólo tiene lugar si hay un móvil que a la vez deja un punto y ocupa otro. "Algo que es captado como círculo dejaría de valer para nosotros como círculo tan pronto como el momento de 'redondez' o la identidad de todos los diámetros, que es esencial al círculo, dejara de presentarse. Que el círculo sea percibido o pensado es indiferente; en todo caso es menester que una determinación común esté presente y que nos obligue en ambos casos a caracterizar como círculo lo que se nos presenta y a distinguirlo de todo otro fenómeno." [41] De igual manera cuando se habla de una sensación de movimiento, o de una conciencia *sui generis* del movimiento, o, como la teoría de la forma, de un movimiento global, de un fenómeno φ en que ningún móvil y ninguna posición particular del móvil serían dadas, todo esto son palabras y no se dice "lo que se da en esta sensación o en este fenómeno, o lo que se capta a través de ellos, se señala (*dokumentiert*) inmediatamente como movimientos".[42] La percepción del movimiento no puede ser percepción *del movimiento* y reconocerlo como tal, sino en cuanto lo aprehende con su significación de movimiento y con todos los momentos que le son constitutivos, en particular, con la identidad del móvil. El movimiento, responde el psicólogo, es "uno de esos 'fenómenos psíquicos' que, bajo el mismo título que los contenidos sensibles dados, color y forma, son referidos al objeto, aparecen como objetivos y no como subjetivos, pero que, a diferencia de otros datos psíquicos, no son de naturaleza es-

[39] *Ibid.*, pp. 656 *s.*
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*, p. 660.
[42] *Ibid.*, p. 661.

Digitized by Google

tática, sino dinámica. Por ejemplo, el 'tránsito' caracterizado y específico es la carne y la sangre del movimiento que no puede formarse por composición a partir de los contenidos visuales ordinarios".[43] No es, en efecto, posible componer el movimiento con percepciones estáticas. Pero esto no está en entredicho y no se piensa en reducir el movimiento al reposo. El objeto en reposo tiene también necesidad de identificación. No se le puede llamar en reposo si a cada instante es aniquilado y recreado, si no subsiste a través de sus diferentes presentaciones instantáneas. La identidad de que hablamos es, pues, anterior a la distinción de movimiento y de reposo. El movimiento no es nada sin un móvil que lo describa y que forme su unidad. La metáfora del fenómeno dinámico extravía en este caso al psicólogo; nos parece que una fuerza le asegura su unidad, pero es porque suponemos siempre alguien que lo identifica en el despliegue de sus efectos. Los "fenómenos dinámicos" obtienen su unidad de mí que soy quien los vive, quien los recorre y quien hace su síntesis. De este modo pasamos de un pensamiento del movimiento que lo destruye a una experiencia del movimiento que intenta fundarlo, pero también de esta experiencia a un pensamiento sin el cual, en rigor, no significa nada.

No se puede conceder, pues, razón ni al psicólogo ni al lógico, o más bien hay que dar la razón a los dos y encontrar el medio de reconocer la tesis y antítesis como verdaderas las dos. El lógico tiene razón cuando exige una constitución del "fenómeno dinámico mismo" y una descripción del movimiento por el móvil que seguimos en su trayecto —pero se equivoca cuando presenta la identidad del móvil como una identidad expresa y se ve obligado a reconocerlo. Por su parte, cuando describe un poco más de cerca los fenómenos, el psicólogo se ve llevado contra su voluntad a aceptar un móvil en el movimiento, pero toma la ventaja por la manera concreta en que concibe este móvil. En la discusión que acabamos de seguir y que nos sirvió para ilustrar el debate constante de la psicología y de la lógica, ¿qué quiere decir Wertheimer en el fondo? Quiere decir que la percepción del movimiento no es secundaria con relación a la percepción del móvil, que no se tiene una percepción del móvil aquí y después allá y a continuación una identificación que enlazaría estas posiciones en la sucesión,[44] que su diver-

[43] Wertheimer, *ob. cit.*, p. 227.

[44] La identidad del móvil no se obtiene, dice Wertheimer, por una conjetura: "Aquí, allá, *debe* ser el mismo objeto", p. 187.

Digitized by Google

sidad no está subsumida bajo una unidad trascendente y en fin, que la identidad del móvil surge directamente "de la experiencia".[45] En otras palabras, cuando el psicólogo habla del movimiento como de un fenómeno que abarca el punto de partida *A* y el punto de llegada *B*, (*AB*), no quiere decir que no hay ningún sujeto del movimiento, sino que en ningún caso el sujeto del movimiento es un objeto *A* dado primero como presente en su lugar y estacionario: en tanto hay movimiento, el móvil está prendido en el movimiento. El psicólogo concederá sin duda que hay en todo movimiento, si no un móvil, por lo menos un *moviente,* a condición de que no se confunda este moviente con ninguna de las figuras estáticas que se pueden obtener deteniendo el movimiento en un punto cualquiera del trayecto, y es por esto por lo que le saca ventaja al lógico. Porque careciendo de un contacto con la experiencia del movimiento fuera de todo prejuicio referente al mundo, el lógico sólo habla del movimiento en sí, plantea el problema del movimiento en términos de ser, lo que a fin de cuentas lo hace insoluble Las diferentes apariciones (*Erscheinungen*) del movimiento en diferentes puntos del trayecto, dice, no serán apariciones de un mismo movimiento sino en el caso de que sean apariciones de un mismo móvil, de un mismo *Erscheinende,* de un mismo algo que se expone (*darstellt*) a través de todas ellas. Pero el móvil no tiene necesidad de ser puesto como un ser aparte, sino en el caso de que sus apariciones en diferentes puntos del recorrido hayan sido hechas reales como perspectivas discretas. El lógico no conoce, por principio, sino la conciencia tética, y es este postulado, este supuesto de un mundo completamente determinado, de un ser puro, lo que grava su concepción de lo múltiple y, en consecuencia, su concepción de la síntesis. El móvil, o más bien, como hemos dicho, el moviente, no es idéntico *debajo* de las fases del movimiento, es idéntico *en* ellas. No es porque vuelvo a encontrar la misma piedra en el suelo por lo que creo en su identidad en el curso del movimiento. Por el contrario, porque la he percibido como idéntica en el curso del movimiento —con una identidad implícita que hay todavía que describir— es por lo que voy a recogerla y por lo que la encuentro. No debemos suponer como real en la "pie-

[45] En verdad, Wertheimer no dice positivamente que la percepción del movimiento entrañe esta identidad inmediata. Lo dice implícitamente, cuando reprocha a una concepción intelectualista, que refiere el movimiento a un juicio, darnos una identidad que "fliesst nicht direkt aus dem Erlebnis", p. 187.

Digitized by Google

dra en movimiento" todo lo que sabemos, por otro lado, de la piedra. Si percibo un círculo, dice el lógico, todos sus diámetros *son* iguales, pero, si atendiéramos a esto, sería menester poner también en el círculo percibido todas las otras propiedades que el geómetra ha podido y podría descubrir en él. Ahora bien, el círculo como cosa en el mundo posee de antemano y en sí todas las propiedades que el análisis descubrirá. Los troncos de árboles circulares tenían ya antes de Euclides las propiedades que éste descubrió. Pero en el círculo como fenómeno, tal como aparecía a los griegos antes de Euclides, el cuadrado de la tangente no era igual al producto de la secante entera por su parte exterior: este cuadrado y este producto no figuraban en el fenómeno y de la misma manera los rayos iguales no figuraban necesariamente. El móvil, como objeto de una serie indefinida de percepciones explícitas y concordantes, tiene propiedades, pero el moviente sólo tiene un estilo. Lo que es imposible es que el círculo percibido tenga diámetros desiguales o que haya movimiento sin un moviente. Pero el círculo percibido no tiene por ello diámetros iguales, puesto que no tiene diámetros: se me destaca, se me da a conocer y se distingue de cualquier otra figura por su fisonomía circular, y no por alguna de las "propiedades" que el pensamiento tético podrá descubrirle a continuación. De igual modo, el movimiento no supone necesariamente un móvil, esto es, un objeto definido por un conjunto de propiedades determinadas, basta que entrañe "algo que se mueve", o a lo más "algo coloreado" o "luminoso" sin color ni luz efectivos. El lógico excluye esta tercera hipótesis: es preciso que los rayos del círculo sean iguales o desiguales, que el movimiento tenga o no tenga un móvil. Pero sólo lo puede hacer tomando el círculo como cosa o el movimiento en sí. Pues bien, hemos visto que, a fin de cuentas, tal suposición hace imposible el movimiento. El lógico no tendría nada que pensar, ni siquiera una apariencia de movimiento, si no hubiera un movimiento anterior al mundo objetivo que sea la fuente de todas nuestras afirmaciones referentes al movimiento, si no hubiera fenómenos antes del ser que se pueden reconocer, identificar y de los que se puede hablar, en una palabra que tengan un sentido aunque todavía no estén tematizados.[46] El psicólogo nos remite a esta

[46] Linke termina por conceder (*ob. cit.*, pp. 664 *s.*) que el sujeto del movimiento puede ser indeterminado (como cuando se ve en la presentación estroboscópica que un triángulo se mueve hacia el círculo y se transforma en él), que el móvil no tiene necesidad de estar puesto por un acto

Digitized by Google

capa fenoménica. No diremos que es irracional o antilógica. Lo sería sólo la posición de un movimiento sin móvil. Sólo la negación explícita del móvil sería contraria al principio del tercero excluído. Lo único que se debe decir es que la capa fenoménica es, literalmente, prelógica y lo será siempre. Nuestra imagen del mundo no puede componerse sino en unión con el ser, hay que admitir fenómenos, que, por todas partes, amagan el ser. No se le pide al lógico tomar en cuenta experiencias que, para la razón, son un sinsentido o un falso sentido, sino que simplemente se quiere reducir los límites de lo que tiene sentido para nosotros y recolocar la estrecha zona de sentido temático en la zona de sentido no temático que la abarca. La tematización del movimiento termina en la afirmación del móvil idéntico y en la relatividad del movimiento, es decir, lo destruye. Si queremos tomar en serio el fenómeno del movimiento, nos es menester concebir un mundo que no sólo esté hecho de cosas, sino de puras transiciones. El algo que está en tránsito y que hemos reconocido como necesario para la constitución de un cambio, se define por su particular manera de "pasar". Por ejemplo, el pájaro que cruza mi jardín no es en el momento mismo del movimiento sino una facultad grisácea de volar y, de una manera general, veremos que las cosas se definen primariamente por su "comportamiento" y no por "propiedades" estáticas. No soy yo quien reconozco en cada uno de los puntos y de los instantes cruzados el mismo pájaro definido por caracteres explícitos, es el pájaro el que al volar constituye la unidad de su movimiento, es él el que se desplaza, ese este tumulto de plumas el que está todavía aquí y que ya está allá en una especie de ubicuidad, como el cometa con su cola. El ser preobjetivo, el moviente no tematizado no plantea otro problema que el del espacio y el tiempo de implicación de que ya hemos hablado. Hemos dicho

de percepción explícita, que no está sino "co-aludido" o "co-captado" en la percepción del movimiento, y que no es visto sino como el dorso de los objetos o como el espacio detrás de mí y que a fin de cuentas la identidad del móvil como unidad de la cosa percibida es captada por una percepción categorial (Husserl) en que la categoría opera sin ser pensada por sí misma. Pero la noción de percepción categorial pone en entredicho todo el análisis anterior; porque introduce en la percepción del movimiento la conciencia no tética, esto es, como hemos mostrado, rechaza no sólo el *a priori* como necesidad de esencia, sino también la noción kantiana de síntesis. El trabajo de Linke pertenece, típicamente, al segundo período de la fenomenología husserliana, tránsito entre el método eidético o el logicismo del principio y el existencialismo del último período.

Digitized by Google

que las partes del espacio, según la anchura, la altura o la profundidad no están yuxtapuestas, que coexisten porque todas están envueltas en el dominio único de nuestro cuerpo sobre el mundo, y esta relación ya se ha aclarado cuando hemos mostrado que era temporal antes de ser espacial. Las cosas coexisten en el espacio porque están *presentes* al mismo sujeto percipiente y envueltas en una misma onda temporal. Pero la unidad y la individualidad de toda onda temporal no es posible si no está encerrada entre la precedente y la siguiente, y si la misma pulsación temporal que la hace brotar retiene todavía la precedente y tiene de antemano la siguiente. Es el tiempo objetivo el que está hecho de momentos sucesivos. El presente vivido encierra en su espesor un pasado y un porvenir. El fenómeno del movimiento no hace otra cosa que manifestar de manera más sensible la implicación espacial y temporal. Sabemos de un movimiento y de un moviente, sin conciencia alguna de las posiciones objetivas, como sabemos de un objeto a distancia y de su verdadera magnitud sin ninguna interpretación, y como en todo momento sabemos del lugar de un acontecimiento en la espesura de nuestro pasado sin ninguna evocación expresa. El movimiento es una modulación de un medio que nos es ya familiar, que nos retrae, una vez más, a nuestro problema central, que consiste en saber cómo se constituye este medio que sirve de fondo a todo acto de conciencia.[47]

[47] No se puede plantear este problema sin superar por ello mismo el realismo y, por ejemplo, las famosas descripciones de Bergson. Bergson opone a la multiplicidad de yuxtaposiciones de las cosas exteriores la "multiplicidad de fusión y de interpenetración" de la conciencia. Procede por dilución. Habla de la conciencia como de un líquido en que los instantes y las posiciones se funden. Busca en ella un elemento en que su dispersión sea realmente abolida. El gesto indiviso de mi brazo que se desplaza me da el movimiento que no encuentro en el espacio exterior, porque mi movimiento recolocado en mi vida interior encuentra ahí la unidad de lo inextenso. Lo vivido que Bergson opone a lo pensado es simplemente comprobado, es un "dato inmediato" —esto es buscar una solución en lo inequívoco. No se da a comprender el espacio, el movimiento y el tiempo descubriendo una capa "interior" de la experiencia en que su multiplicidad se desvanece y se abole *realmente*. Porque si así sucede, ya no hay ni espacio, ni movimiento, ni tiempo. La conciencia de mi gesto, si es verdaderamente un estado de conciencia indiviso, ya no es conciencia de un movimiento, sino una cualidad inefable que no puede enseñarnos lo que es el movimiento. Como decía Kant, la experiencia externa es necesaria a la experiencia interna, que es desde luego inefable pero simplemente porque no quiere decir nada. Si, en virtud del principio de la continuidad, el pasado es todavía presente y el presente es ya pasado, ya no hay ni pasado ni presente; si la conciencia forma una bola de nieve consigo misma, está, como la bola de nieve y como todas las

Digitized by Google

La posición de un móvil idéntico terminaría afirmando la relatividad del movimiento. Pero ahora que hemos reintroducido el movimiento en el móvil, no puede efectuarse sino en un sentido: comienza en el móvil y de ahí se despliega en el campo. No soy dueño de ver la piedra inmóvil y el jardín y yo mismo en movimiento. El movimiento no es una hipótesis cuya probabilidad se mediría como la de la teoría física por el número de hechos que coordina. Esto sólo me daría la idea de un movimiento posible. El movimiento es un hecho. La piedra no es pensada, sino vista en movimiento. Porque la hipótesis "es la piedra la que se mueve" no tendría ninguna significación propia, en nada se distinguiría de la hipótesis "es el jardín el que se mueve", si el movimiento, verdaderamente y para la reflexión, se redujera a un simple cambio de relación. El movimiento habita, pues, la piedra. Sin embargo, ¿tenemos que dar la razón al realismo del psicólogo? ¿Pondremos el movimiento en la piedra como una de sus cualidades? El movimiento no supone ninguna relación con un objeto expresamente percibido y es posible en un campo perfectamente homo-

cosas, por entero en el presente. Si las fases del movimiento se identifican poco a poco, nada se mueve. La unidad del tiempo, del espacio y del movimiento no puede obtenerse por mezcla y no se la comprenderá por ninguna operación real. Si la conciencia es multiplicidad, ¿quién recogerá esta multiplicidad para vivirla precisamente como multiplicidad? Y si la conciencia es fusión, ¿cómo tendrá noticia de la multiplicidad de momentos que fusiona? Contra el realismo de Bergson, es válida la idea kantiana de síntesis y la conciencia como agente de esta síntesis no puede ser confundida con ninguna cosa, aunque sea fluyente. Lo que para nosotros es primero e inmediato es un flujo que no se desparrama como un líquido que, en sentido activo, transcurre y que no puede hacerlo sin saber que lo hace y sin recogerse por el mismo acto en que transcurre, se trata de "el tiempo que no transcurre", del que habla Kant en alguna parte. Para nosotros, pues, la unidad del movimiento no es una unidad real. Pero tampoco la multiplicidad, y lo que reprochamos a la idea de síntesis en Kant, como también en ciertos textos kantianos de Husserl, es precisamente que supone, por lo menos idealmente, una multiplicidad real, que tiene que superar. Lo que para nosotros es conciencia originaria, no es un Yo trascendental al que pone libremente ante sí una multiplicidad en sí y la constituye de punta a cabo, sino un "yo" que no domina lo diverso sino con *ayuda* del tiempo, y para el cual yo, la libertad misma es un destino, de tal manera que *yo* no tengo nunca conciencia de ser el autor absoluto del tiempo, de componer el movimiento que vivo, sino que me parece que es el moviente mismo el que se desplaza y el que efectúa el tránsito de un instante o de una posición a otra. Este Yo relativo y prepersonal que da fundamento al fenómeno del movimiento y en general al fenómeno de lo real, requiere, evidentemente, esclarecimiento. Por el momento digamos que a la noción de síntesis preferimos la de sinopsis, que no entraña una posición explícita de lo diverso.

Digitized by Google

géneo. También es cierto que todo movimiento se da en un campo. Así como necesitamos un moviente en el movimiento, así necesitamos también un fondo del movimiento. Hay una equivocación cuando se dice que los bordes del campo visual siempre procuran un punto de referencia objetivo.[48] Una vez más, el borde del campo visual no es una línea real. Nuestro campo visual no está recortado dentro de nuestro mundo objetivo, no es un fragmento con bordes claros, como el paisaje que se encuadra en la ventana. En él vemos tan lejos como se extiende el dominio de nuestra mirada sobre las cosas — mucho más allá de la zona de visión clara, e inclusive detrás de nosotros. Cuando se llega a los límites del campo visual, no se pasa de la visión a la no visión: el fonógrafo que se oye en la pieza vecina y que no veo expresamente, figura también en mi campo visual; recíprocamente, lo que vemos siempre es, en cierta forma, no visto: es menester que haya lados ocultos de las cosas y cosas "detrás de nosotros", si es que debe haber un "delante" de las cosas, cosas "ante nosotros", y a fin de cuentas una percepción. Los límites del campo visual son un momento necesario de la organización del mundo y no un contorno objetivo. Pero es verdad, desde luego, que un objeto recorre nuestro campo visual, que se desplaza en él y que el movimiento no tiene ningún sentido fuera de esta relación. Según demos o no a tal o cual parte del campo valor de figura o valor de fondo, nos aparece en movimiento o en reposo. Si estamos en un barco que bordea la costa, es verdad, como decía Leibniz, que podemos ver la costa desfilar ante nosotros, o bien tomarla como punto fijo y sentir el barco en movimiento. ¿Damos, pues, la razón al lógico? En manera alguna; porque decir que el movimiento es un fenómeno de estructura, no quiere decir que es "relativo". La relación tan particular que constituye el movimiento no se da *entre objetos,* y esta relación no la ignora el psicólogo y la describe mucho mejor que el lógico. La costa desfila ante nuestros ojos si tenemos los ojos fijos en el empalletado y es el barco el que se mueve si miramos a la costa. En la oscuridad y entre dos puntos luminosos, uno inmóvil y el otro en movimiento, aquel en que se fijan los ojos parece ser el que está en movimiento.[49] La nube vuela por encima

[48] Wertheimer, *ob. cit.*, pp. 255 *s.*

[49] Habría que precisar las leyes de este fenómeno. Lo cierto es que hay leyes y que la percepción del movimiento, inclusive cuando es ambigua, no es facultativa y depende del punto de fijación. Cf. Duncker, *Ueber induzierte Bewegung.*

Digitized by Google

del campanario y el río corre por debajo del puente, si miramos la nube o el río. El campanario atraviesa el cielo y el puente se desliza por un río coagulado si miramos el campanario o el puente. Lo que confiere a una parte del campo el valor de móvil y a otra parte el valor de fondo, es la manera de establecer nuestras relaciones con ellas por el acto de la mirada. La piedra vuela por el aire, ¿qué quieren decir estas palabras sino que nuestra mirada instalada y anclada en el jardín es solicitada por la piedra, y que, por decirlo así, leva sus anclas? La relación del móvil con su fondo pasa por nuestro cuerpo. ¿Cómo concebir esta mediación del cuerpo? ¿Por qué resulta que las relaciones de los objetos con él pueden determinarlos como móviles o como en reposo? ¿Acaso no es nuestro cuerpo un objeto que tiene necesidad, a su vez, de ser determinado bajo la relación de reposo y movimiento? A menudo se dice que en el movimiento de los ojos los objetos permanecen inmóviles para nosotros porque tomamos en cuenta el desplazamiento del ojo y que, al encontrarlo exactamente proporcionado al cambio de las apariencias, concluimos la inmovilidad de los objetos. De hecho, si no tenemos conciencia del desplazamiento del ojo, como en el movimiento pasivo, el objeto parece moverse; si, como en la parálisis de los músculos óculomotores, tenemos la ilusión de un movimiento del ojo sin que la relación de los objetos a nuestro ojo parezca cambiar, creemos ver un movimiento del objeto. Parece, por lo pronto, siendo dada a la conciencia la relación del objeto con nuestro ojo, tal como se inscribe en la retina, obtenemos por sustracción el reposo o el grado de movimiento de los objetos al hacer figurar en la cuenta el desplazamiento o el reposo de nuestro ojo. En realidad, este análisis es totalmente ficticio y propio para ocultarnos la verdadera relación del cuerpo con el espectáculo. Cuando paso mi mirada de un objeto a otro, no tengo conciencia alguna de mi ojo como objeto, como globo suspendido en la órbita, ni de su desplazamiento o de su reposo en el espacio objetivo, ni de lo que de ahí resulta para la retina. Los elementos del supuesto cálculo no me son dados. La inmovilidad de la cosa no se deduce del acto de la mirada, es rigurosamente simultánea; los dos fenómenos se envuelven uno en otro: no son dos elementos de una suma algebraica, sino dos momentos de una organización que los engloba. Mi ojo es, para mí, una determinada facultad de unirme a las cosas y no una pantalla en que se proyecten. La relación de mi ojo y del objeto no me es dada bajo la forma de una proyección geométrica del objeto en el

Digitized by Google

ojo, sino como cierto dominio de mi ojo sobre el objeto, todavía vago en la visión marginal, más apretado y más preciso cuando fijo el objeto. De lo que carezco en el movimiento pasivo del ojo no es de la representación objetiva de su desplazamiento en la órbita que en ningún caso me es dado, sino del engranaje preciso de mi mirada en los objetos, a falta del cual los objetos no son ya capaces de fijeza ni, por otro lado, de movimientos verdaderos: porque cuando aprieto mi globo ocular, no percibo un movimiento verdadero, no son las cosas mismas las que se desplazan, sino una delgada película en su superficie. Finalmente, en la parálisis de los músculos óculomotores no explico la constancia de la imagen retiniana por un movimiento del objeto, sino que experimento que el dominio de mi mirada sobre el objeto no se relaja, mi mirada lo lleva consigo y se desplaza con él. Así, pues, mi ojo nunca es un objeto en la percepción. Si en algún caso puede hablarse de movimiento sin móvil es, desde luego, en el caso del cuerpo propio. El movimiento de mi ojo hacia lo que va a fijar, no es el desplazamiento de un objeto en relación con otro objeto; es un camino hacia lo real. Mi ojo está en movimiento o en reposo en relación con una cosa a la cual se aproxima o que huye de él. Si el cuerpo procura a la percepción del movimiento el suelo o fondo de que tiene necesidad para instaurarse, es como una facultad percipiente, en tanto que está establecido en determinado dominio y engranado con el mundo. Reposo y movimiento aparecen *entre* un objeto que de suyo no está determinado según el reposo y el movimiento, y mi cuerpo que, como objeto, tampoco lo está cuando mi cuerpo se ancla en determinados objetos. Como lo arriba y lo abajo, el movimiento es un fenómeno de nivel, todo movimiento supone cierto ancoraje que puede variar. He aquí lo que hay de válido cuando se habla confusamente de la relatividad del movimiento. Ahora bien, ¿qué significa precisamente hablar de ancoraje y cómo constituye un fondo en reposo? No se trata de una percepción explícita. Los puntos de ancoraje, cuando nos fijamos en ellos, no son objetos. El campanario sólo se pone en movimiento cuando tengo el cielo en visión marginal. Es esencial a los pretendidos puntos de referencia del movimiento no estar puestos en un conocimiento actual y estar siempre ya "ahí". No se ofrecen de frente a la percepción, la circundan y la importunan por una operación preconsciente, cuyos resultados nos parecen ya terminados. Casos de percepción ambigua en que podemos elegir nuestro ancoraje a nuestro arbitrio son esos casos en que nuestra percep-

Digitized by Google

ción está cortada artificialmente de su contexto y de su pasado, en que no percibimos con todo nuestro ser, en que jugamos con nuestro cuepo y con esa generalidad que le permite siempre romper con todo compromiso histórico y funcionar por su cuenta. Pero si podemos romper con un mundo humano, no podemos impedir que se fijen nuestros ojos —lo que quiere decir que mientras vivimos estamos comprometidos, si no en un medio humano, por lo menos en un medio físico—, y para una fijación dada de la mirada, la percepción no es facultativa. Todavía lo es mucho menos, cuando la vida del cuerpo está integrada en nuestra existencia concreta. Puedo ver a voluntad mi tren o el tren vecino en movimiento si no hago nada, o si me interrogo sobre las ilusiones del movimiento. Pero "cuando juego a las cartas en mi gabinete, veo moverse el tren vecino inclusive si en realidad es el mío el que arranca; cuando miro el otro tren y busco a alguien, es mi propio tren el que parte".[50] El gabinete que hemos elegido como domicilio está en "reposo", sus paredes son "verticales" y el paisaje desfila ante nosotros, y los pinos vistos a través de la ventanilla nos parecen oblicuos. Si nos ponemos en el pasillo penetramos en el gran mundo, más allá de nuestro pequeño mundo. Los pinos se enderezan entonces y permanecen inmóviles, el tren se inclina según la pendiente y huye a través del campo. La relatividad del movimiento se reduce al poder que tenemos de cambiar de dominio en el interior del gran mundo. Una vez que estamos comprometidos en un medio, vemos aparecer ante nosotros el movimiento como un absoluto. A condición de tomar en cuenta, no sólo actos de conocimiento explícito, *cogitationes,* sino también el acto más secreto y siempre en el pasado por el cual nos hemos dado un mundo, a condición de reconocer una conciencia no tética, podemos admitir lo que el psicólogo llama movimiento absoluto sin caer en las dificultades del realismo y comprender el fenómeno del movimiento sin que nuestra lógica lo destruya.

Hemos estudiado aquí, como lo hacen la filosofía y la psicología clásicas, sólo la *percepción del espacio,* es decir, el conocimiento que un sujeto desinteresado podría tener de las relaciones espaciales entre los objetos y de sus caracteres geométricos. Y, sin embargo, incluso analizando esta función abstracta, que está muy lejos de abarcar toda nuestra experiencia del espacio, nos hemos visto conducidos a reconocer como con-

[50] Koffka, *Perception,* p. 578.

Digitized by Google

dición de la espacialidad, la fijación del sujeto en un medio y a fin de cuentas su inherencia en el mundo; en otras palabras, hemos debido reconocer que la percepción espacial es un fenómeno de estructura que no se comprende sino en el interior de un campo perceptivo que contribuye por entero a motivarla, proponiendo al sujeto concreto un posible ancoraje. El problema clásico de la percepción del espacio y, en general, de la percepción debe ser reintegrado en un problema más amplio. Preguntarse cómo se puede determinar, en un acto expreso, las relaciones espaciales y los objetos con sus "propiedades", es plantear una cuestión segunda, dar por originario un acto que sólo aparece sobre el fondo de un mundo ya familiar, es confesar que todavía no se ha tomado conciencia de la experiencia del mundo. En la actitud natural no tengo *percepciones*, no pongo este objeto al lado del otro y sus relaciones objetivas; tengo un flujo de experiencias que se implican y se explican una a la otra, lo mismo en la simultaneidad que en la sucesión. París no es para mí un objeto de mil caras, una suma de percepciones, ni por otro lado la ley de todas estas percepciones. Así como un ser manifiesta la misma esencia afectiva en los gestos de su mano, en su andar y en el sonido de su voz, toda percepción expresa de mi viaje a través de París —los cafés, los rostros de las gentes, los vendedores de los muelles, los recodos del Sena— está recortada en el ser total de París, no hace otra cosa que confirmar cierto estilo o cierto sentido de la ciudad; y cuando llegué ahí por vez primera, las primeras calles que vi, al salir de la estación, han sido, como las primeras palabras de un desconocido, las manifestaciones de una esencia, aún ambigua, pero ya incomparable. Casi no percibimos ningún objeto, como no vemos los ojos de un rostro familiar, sino más bien su mirada y su expresión. Hay un sentido latente, difundido a través del paisaje o de la ciudad, que encontramos en una evidencia específica sin tener necesidad de definirlo. Como actos expresos sólo emergen las percepciones ambiguas, es decir, aquellas a las que damos nosotros mismos un sentido, por la actitud que asumimos o que responden a preguntas que nos planteamos. Estas percepciones no pueden servir para el análisis del campo perceptivo, puesto que se destacan sobre él, lo presuponen y las obtenemos precisamente utilizando los montajes que hemos adquirido en nuestra frecuentación del mundo. Una primera percepción, sin ningún fondo, es inconcebible. Toda percepción supone un determinado pasado del sujeto que percibe, y la función abstracta de percepción, como encuentro con los

Digitized by Google

objetos, entraña un acto más secreto, por el cual elaboramos nuestro medio. Bajo el efecto de la mezcalina, ocurre que los objetos que se aproximan parecen encogerse. Un miembro o una parte del cuerpo, mano, boca o lengua, parece enorme y el resto del cuerpo no es más que un apéndice.[51] Las paredes de la habitación están a 150 metros una de la otra, y más allá de las paredes no hay más que una inmensidad desierta. La mano extendida es tan alta como la pared. El espacio exterior y el espacio corporal se disocian a tal punto, que el sujeto tiene la impresión de comerse "una dimensión en la otra".[52] En ciertos momentos, el movimiento ya no se ve y las personas se trasladan de un punto al otro en forma mágica.[53] El sujeto no está solo y abandonado en un espacio vacío, "se queja de no ver bien sino el espacio entre las cosas y ese espacio está vacío. Los objetos todavía están ahí en cierta forma, pero no como debieran...".[54] Los hombres asumen el aire de muñecos, y sus movimientos son de una lentitud de cuento de hadas. Las hojas de los árboles pierden sus nervaduras y su organización: cualquier punto de la hoja tiene el mismo valor que todos los demás.[55] Un esquizofrénico dice: "un pájaro gorjea en el jardín. Oigo al pájaro y sé que gorjea, pero que sea un pájaro y que gorjee son dos cosas tan alejadas entre sí... Hay un abismo... Todo sucede como si el pájaro y el gorjeo no tuvieran nada que ver el uno con el otro".[56] Otro esquizofrénico no consigue "comprender" el reloj, esto es, primero el tránsito de las agujas de una posición a otra y, sobre todo, la conexión de este movimiento con el empuje del mecanismo, la "marcha" del reloj.[57] Estos trastornos no afectan a la percepción como conocimiento del mundo: las partes enormes del cuerpo, los objetos próximos demasiado pequeños no están puestos como tales; las paredes de la habitación no están para el enfermo distantes entre sí como los dos arcos en un campo de fútbol para un sujeto normal. El sujeto sabe muy bien que los alimentos y su propio cuerpo están en el mismo espacio,

51 Mayer-Gross y Stein, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, p. 375.

52 *Ibid.*, p. 377.

53 *Ibid.*, p. 381.

54 Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 572.

55 Mayer-Gross y Stein, *ob. cit.*, p. 380.

56 Fischer, *ob. cit.*, pp. 558 *s.*

57 Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, pp. 217 *ss.*

Digitized by Google

puesto que toma con su mano los alimentos. El espacio está "vacío" y, sin embargo, todos los objetos de la percepción están ahí. El trastorno no afecta las enseñanzas que pudieran sacarse de la percepción, sino que pone en evidencia, por debajo de la "percepción", una vida más profunda de la conciencia. Inclusive cuando no hay percepción, como ocurre en relación con el movimiento, la deficiencia perceptiva no parece ser sino un caso límite de un trastorno más general que afecta a la articulación de los fenómenos entre sí. Hay un pájaro y hay un gorjeo; pero el pájaro no gorjea. Hay un movimiento de las agujas y un resorte, pero el reloj no "marcha". De igual modo algunas partes del cuerpo se han aumentado demesuradamente de tamaño y los objetos próximos son demasiado pequeños porque el conjunto ya no forma un sistema. Ahora bien, si el mundo se pulveriza o se disloca, es porque el cuerpo propio ha dejado de ser un cuerpo cognoscente, de envolver a todos los objetos en un dominio único, y esta degradación del cuerpo en organismo debe ser referida al aplanamiento del tiempo que no se levanta ya hacia un porvenir y recae sobre sí mismo. "En otra época era un hombre, con un alma y un cuerpo vivo (*Leib*) y ahora no soy sino un ser (*Wesen*)... ahora ya sólo existe el organismo (*Körper*) y el alma ha muerto... Oigo y veo, pero no sé ya nada, para mí la vida es ahora un problema... Me sobrevivo en la eternidad... Las ramas de los árboles se balancean, los otros van y vienen en la habitación, pero para mí el tiempo ya no transcurre... Mi pensamiento ha cambiado, ya no tiene estilo... ¿Qué es el porvenir? No se puede alcanzar... Todo se ha vuelto un signo de interrogación... Todo es tan monótono, la mañana, el mediodía, la tarde, el pasado, el presente, el porvenir. Todo vuelve a empezar siempre."[58] La percepción del espacio no es una clase particular de "estados de conciencia" o de actos, y sus modalidades siempre expresan la vida total del sujeto, la energía con la cual tiende hacia un porvenir a través de su cuerpo y de su mundo.[59]

Estamos, pues, obligados a ampliar nuestra investigación: una vez que ha sido referida la experiencia de la espacialidad a nuestra fijación en el mundo, habrá una espacialidad original para toda modalidad de esta fijación. Cuando, por ejemplo, el mundo de los objetos claros y articulados se encuentra abolido,

[58] Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 560.

[59] "El síntoma esquizofrénico no es sino un camino hacia la persona del esquizofrénico", Kronfeld, citado por Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 61.

Digitized by Google

nuestro ser perceptivo amputado de su mundo esboza una espacialidad sin cosas. Es lo que ocurre durante la noche. La noche no es un objeto ante mí, me envuelve, penetra por todos mis sentidos, sofoca mis recuerdos, casi borra mi identidad personal. No estoy ya en mi puesto perceptivo para ver desde ahí desfilar a distancia los perfiles de los objetos. La noche no tiene perfiles, me toca por sí misma y su unidad es la unidad mística del *mana*. Inclusive los gritos o una luz lejana sólo la pueblan vagamente, se anima por entero, es una profundidad pura sin planos, sin superficies, sin distancia entre ella y yo.[60] Todo espacio, para la reflexión, es soportado por un pensamiento que enlaza sus partes, pero este pensamiento no se efectúa en parte alguna. Por el contrario, en el medio del espacio nocturno me uno a él. La angustia de los neuróticos ante la noche viene de que nos hace sentir nuestra contingencia, el movimiento gratuito y sin descanso por el cual buscamos anclarnos y trascendernos en las cosas, sin ninguna garantía de encontrarlas siempre. —Pero la noche no es nuestra experiencia más sorprendente de lo irreal; en ella puedo conservar todavía el montaje del día, como cuando camino, a tientas, en mi departamento y en todo caso se coloca en el marco general de la naturaleza, algo hay de tranquilizador y de terrestre hasta en el espacio negro. En el sueño, por el contrario, no conservo presente el mundo sino para mantenerlo a distancia, me vuelvo hacia las fuentes subjetivas de mi existencia y los fantasmas del sueño revelan mejor la espacialidad general, en que el espacio claro y los objetos observables están incrustados. Prestemos atención, por ejemplo, a los temas de ascenso y de caída tan frecuentes en los sueños, como también en los mitos y en la poesía. Es bien sabido que la presencia de estos temas en el sueño puede relacionarse con concomitantes respiratorias o poluciones sexuales, lo que es un primer paso en el reconocimiento de la significación vital y sexual de lo alto y de lo bajo. Pero estas explicaciones no van muy lejos, porque el ascenso y la caída soñados no están en el espacio visible como las percepciones despiertas del deseo y los movimientos respiratorios. Hay que comprender por qué en un momento dado el soñador se abandona por entero a los hechos corporales de la respiración y del deseo y les infunde de este modo una significación general y simbólica al punto de no verlos aparecer en el sueño sino bajo la forma de una imagen —por ejemplo, la imagen de un pájaro gigantesco que planea, y que, alcanzado por un disparo de fusil, cae y

[60] Minkowski, *Le temps vécu*, p. 394.

Digitized by Google

se reduce a un montoncito de papel ennegrecido. Hay que comprender cómo los hechos respiratorios o sexuales, que tienen su lugar en el espacio objetivo, se desprenden de ahí en el sueño y se establecen en otro teatro. Se conseguirá comprenderlo si se concede al cuerpo, inclusive en estado de vigilia, un valor emblemático. Entre todas nuestras emociones, nuestros deseos y nuestras actitudes corporales, no sólo hay una conexión contingente o una relación de analogía: si digo que en la decepción caigo desde lo alto, esto no sólo quiere decir que va acompañada de gestos de postración en virtud de las leyes de la mecánica nerviosa, o porque descubro entre el objeto deseado y mi deseo mismo la misma relación que entre un objeto colocado en lo alto y mi gesto hacia él; el movimiento hacia lo alto como dirección en el espacio físico y el del deseo hacia su objetivo son simbólicos uno en relación con el otro, porque los dos expresan la misma estructura esencial de nuestro ser, como ser situado en relación con un medio, y hemos visto ya que esta estructura es lo único que da sentido a las direcciones de lo alto y de lo bajo en el mundo físico. Cuando se habla de una moral elevada o baja, no se extiende por ello hacia lo psíquico una relación que sólo tendría sentido pleno en el mundo físico, sino que se echa mano de "una dirección de significación, que, por así decirlo, atraviesa las diferentes esferas regionales y recibe en cada una de ellas una significación particular (espacial, auditiva, espiritual, psíquica, etc.").[61] Los fantasmas del sueño, los del mito, las imágenes favoritas de todo hombre o, por último, la imagen poética, no están ligadas a su sentido por una relación de signo a significación, como la que existe entre un número de teléfono y el nombre del abonado, sino que encierran verdaderamente su sentido, que no es un sentido ideal, sino una dirección de nuestra existencia. Cuando sueño que vuelo o que caigo, el sentido entero de este sueño está entrañado en este vuelo o en esta caída, si me guardo de reducirlos o su apariencia física en el mundo de la vigilia y si los tomo con todas sus implicaciones existenciales. El pájaro que planea, cae y se convierte en un puñado de cenizas, no planea y no cae en el espacio físico, se eleva y se abate con la marea existencial que lo atraviesa, es la pulsación de mi existencia, su sístole y su diástole. El nivel de esta marea determina en todo momento un espacio a los fantasmas, como, en la vigilia, nuestro comercio con el mundo que se nos propone determina un espacio a las realidades. Hay

[61] L. Binswanger, *Traum und Existenz*, p. 674.

Digitized by Google

una determinación de lo alto y de lo bajo y, en general, del lugar, que precede a la "percepción". La vida y la sexualidad amagan su mundo y su espacio. Los primitivos, en tanto viven en el mito, no rebasan este espacio existencial, y por esta razón, los sueños cuentan para ellos tanto como las percepciones. Hay un espacio mítico en que las direcciones y las posiciones están determinadas por la residencia de grandes entidades afectivas. Para un primitivo, saber dónde se encuentra acampado un clan, no quiere decir colocarlo en relación con un objeto que sirva de punto de referencia: es el punto de referencia de todas las referencias —significa enderezarse hacia él como hacia el lugar natural de una determinada paz o de una determinada alegría, de modo semejante como, para mí, saber dónde está mi mano es unirme a esta facultad ágil que por el momento dormita, pero que puedo asumir y encontrar como mía. Para el augur, la derecha y la izquierda son fuentes de las que brota lo fasto y lo nefasto, como para mí mi mano derecha y mi mano izquierda son la encarnación de mi acierto y de mi desacierto. En el sueño, como en el mito, aprendemos *dónde* se encuentra el fenómeno vivenciando hacia dónde va nuestro deseo, lo que teme nuestro corazón, de qué depende nuestra vida. Aun en la vigilia no sucede de otra manera. Llego a un pueblo para pasar las vacaciones, feliz por abandonar mis trabajos y mi ambiente ordinario. Me instalo en el pueblo, se convierte en el centro de mi vida. El agua que falta en el río, la cosecha de maíz o de nueces son para mí sucesos. Pero si un amigo viene a verme y me trae noticias de París, o si el radio y los periódicos me enseñan que hay amenazas de guerra, me siento como exiliado en el pueblo, excluído de la verdadera vida, confinado lejos de todo. Nuestro cuerpo y nuestra percepción nos invitan siempre a tomar como centro del mundo el paisaje que nos ofrecen. Pero este paisaje no es necesariamente el de nuestra vida. Puedo "estar en otra parte" aunque esté aquí, y si se me mantiene lejos de lo que amo me siento excéntrico en relación con la verdadera vida. El bovarismo y ciertas inquietudes campesinas son ejemplos de vida descentrada. El maníaco, por el contrario, se centra en cualquier parte: "su espacio mental es amplio y luminoso; su pensamiento, sensible a todos los objetos que se le presentan, pasa de uno a otro y es arrastrado en su movimiento.[62] A más de la distancia física o geométrica que existe entre las cosas y yo, una distancia vivida me enlaza a las cosas que tienen

[62] L. Binswanger, *Ueber Ideenflucht*, pp. 78 *ss.*

Digitized by Google

importancia y existen para mí, y las enlaza entre sí. Esta distancia mide en todo momento la "amplitud" de mi vida.[63] Por un lado, hay entre los acontecimientos y yo cierto ámbito (*Spielraum*) que procura mi libertad sin que por ello dejen de tocarme. Por otro lado, al contrario, la distancia vivida es, a la vez, demasiado corta y demasiado amplia: la mayoría de los acontecimientos dejan de importarme, a la vez que me obsesionan los más cercanos Me envuelven como la noche y me roban la individualidad y la libertad. Literalmente, no puedo ya respirar. Estoy poseído.[64] A la vez los acontecimientos se aglomeran entre sí. Un enfermo siente soplos glaciales, un olor de castaños y el frescor de la lluvia. Quizá, dice, "en este momento preciso una persona que sufre de sugestiones como yo, pasa bajo la lluvia ante un vendedor de castañas tostadas".[65] Un esquizofrénico, del que Minkowski se ha ocupado, y del que también se ha ocupado el cura del pueblo, cree que se han reunido para hablar de él.[66] Una vieja esquizofrénica cree que una persona que se parece a otra la ha reconocido.[67] El estrechamiento del espacio vivido, que ya no deja ningún margen al enfermo, tampoco deja lugar al azar. Como el espacio, la causalidad, antes de ser una relación entre los objetos, está fundada en mi relación con las cosas. Los "cortocircuitos" [68] de la causalidad delirante, como las largas cadenas causales del pensamiento metódico, expresan diversas maneras de existir: [69] "la experiencia del espacio está entrelazada... con todos los otros modos de experiencia y todos los otros datos psíquicos".[70] El espacio claro, este honrado espacio en que todos los objetos tienen la misma importancia y el mismo dere-

63 Minkowski, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psycho-pathologie,* cf. *Le temps vécu,* cap. VII.

64 "... En la calle, hay algo así como un murmullo que *todo lo envuelve.* De igual modo se siente privado de libertad como si *en torno suyo* hubiera siempre personas; en el café, siente algo nebuloso *en torno suyo,* siente un temblor; y cuando las voces se hacen particularmente frecuentes y numerosas, la atmósfera *en torno suyo* está como saturada de fuego, y esto determina una opresión en el interior del corazón y de los pulmones y como una especie de bruma en torno de la cabeza." Minkowski, *Le Problème des Hallucinations et le Problème de l'Espace,* p. 69.

65 *Ibid.*

66 *Le temps vécu,* p. 376.

67 *Ibid.,* p. 379.

68 *Ibid.,* p. 381.

69 Por ello se puede decir con Scheler (*Idealismus-Realismus,* p. 298) que el espacio de Newton traduce el "vacío del corazón".

70 Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens,* p. 70.

Digitized by Google

cho a existir, no sólo está rodeado sino penetrado de punta a cabo por otra espacialidad que las variaciones morbosas revelan. Un esquizofrénico, en la montaña, se detiene ante un paisaje. Después de un momento, se siente como amenazado; nace en él el interés especial por todo lo que le rodea, como si desde afuera le plantearan una pregunta a la cual no puede dar ninguna respuesta. Súbitamente el paisaje es arrebatado por una fuerza extraña. Es como si un segundo cielo negro, sin límites, penetrara el cielo azul de la tarde. Este cielo nuevo está vacío "fino, invisible, espantable". Por una parte, se mueve en el paisaje de otoño, y por otra parte es el paisaje mismo el que se mueve. Y durante este tiempo, dice el enfermo, "una pregunta permanente se me plantea, algo así como una orden de reposar o de morir, o de ir más lejos".[71] Este segundo espacio entrevisto a través del espacio visible compone en todo momento nuestra peculiar manera de proyectar el mundo y el trastorno del esquizofrénico sólo consiste en que este proyecto permanente se disocia del mundo objetivo tal como éste es todavía ofrecido por la percepción y se retira, por decirlo así, hacia sí mismo. El esquizofrénico ya no vive en el mundo común, sino en un mundo privado, ya no alcanza el espacio geográfico: se queda en el "espacio de paisaje" [72] y el paisaje mismo, una vez que ha sido separado del mundo común, está empobrecido de una manera muy considerable. De ahí la interrogación esquizofrénica: todo es sorprendente, absurdo o irreal, porque el movimiento de la existencia hacia las cosas no tiene ya energía, aparece en su contingencia y el mundo no es ya obvio. Si el espacio natural de que habla la psicología clásica es, por el contrario, tranquilizador y evidente, es porque la existencia se precipita en él y en él se ignora.

La descripción del espacio antropológico podría ser indefinidamente proseguida.[73] Pero se ve muy bien lo que el pen-

[71] Fischer, *Raumzeitstruktur und Denkstörung in der Schyzophrenie*, p. 253.

[72] E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

[73] Se podría mostrar, por ejemplo, que la percepción estética abre, a su vez, una nueva espacialidad, que el cuadro como obra de arte no está en el espacio en que habita como cosa física y como tela coloreada —que la danza se desarrolla en un espacio sin objetivos y sin direcciones, que es una suspensión de nuestra historia, que en la danza el sujeto y su mundo ya no se oponen, no se destacan uno sobre otro, y que, en consecuencia, las partes del cuerpo no están acentuadas como en la experiencia natural: el tronco ya no es el fondo en que se acusan sus movimientos y en que se hunden una vez terminados; ahora dirige la danza, y los movimientos de los miembros están a su servicio.

Digitized by Google

samiento objetivo opondrá siempre: ¿tienen valor filosófico las descripciones? Es decir: ¿nos enseñan algo relativo a la estructura misma de la conciencia, o nos dan sólo más bien contenidos de la experiencia humana? ¿Son verdaderos espacios, pueden ser y ser pensados por sí mismos, el espacio del sueño, el espacio mítico, el espacio esquizofrénico o no presuponen más bien como su condición de posibilidad el espacio geométrico y con él la pura conciencia constituyente que lo despliega? La izquierda, región de la desgracia y presagio nefasto para el primitivo —o en mi cuerpo la izquierda como el lado de mi desacierto—, sólo se determina como dirección si soy capaz de pensar su relación con la derecha y al fin y al cabo es esta relación la que da un sentido espacial a los términos entre los que se establece. No es por su angustia o su alegría por lo que el primitivo alude a un espacio, no es por mi dolor por lo que sé dónde está mi pie herido: la angustia, la alegría, el dolor vividos son referidos a un lugar del espacio efectivo en que encuentran sus condiciones empíricas. Sin esta conciencia ágil, libre en relación con todos los contenidos y que los despliega en el espacio, los contenidos no estarían en ningún lugar. Si reflexionamos sobre la experiencia mítica del espacio y nos preguntamos lo que quieren decir, encontraremos, necesariamente, que descansa en la conciencia del espacio objetivo y único, porque un espacio que no fuera objetivo y que no fuera único no sería un espacio: ¿no es esencial al espacio ser el "afuera" absoluto, correlato, pero también negación de la subjetividad, y no le es esencial abarcar todo el ser que pueda ser representado, puesto que todo lo que se quisiera poner fuera de él estaría por ello mismo en relación con él, y por ende en él? El soñador sueña, por ello sus movimientos respiratorios y sus poluciones sexuales no son tomados por lo que son, rompen las amarras que los atan al mundo y flotan ante él bajo la forma de sueño. Pero ¿qué es lo que ve hablando precisamente? ¿Vamos a creer en su palabra? Si quiere saber lo que ve y comprender por sí mismo su sueño, será menester que se despierte. Tan pronto como la sexualidad se refugie en su antro genital, la angustia y sus fantasmas tornarán a ser lo que siempre han sido: alguna traba respiratoria en un punto de la caja torácica. El sombrío espacio que invade el mundo del esquizofrénico no puede justificarse como espacio y aducir sus títulos de espacialidad sino enlazándose con el espacio claro. Si el enfermo pretende que hay en torno suyo un segundo espacio, preguntémosle: *¿dónde*

Digitized by Google

está? Al querer ubicar este fantasma, lo hará desaparecer como tal. Y puesto que, como confiesa él mismo, los objetos siempre están ahí, tiene siempre con el espacio claro el medio a la mano para exorcizar los fantasmas y volver al mundo común. Los fantasmas son desechos del mundo claro y sacan de él todo prestigio que puedan tener. Igualmente, cuando intentamos fundar el espacio geométrico con sus relaciones intramundanas sobre la espacialidad originaria de la existencia, se nos replicará que el pensamiento sólo se conoce a sí mismo o a las cosas, que una espacialidad del sujeto no es pensable, y que, en consecuencia, nuestra proposición está, hablando rigurosamente, desprovista de sentido. No tiene, responderemos, sentido temático o explícito, se desvanece ante el pensamiento objetivo. Pero tiene un sentido no temático o implícito y no por ello es *sentido menor*, porque el pensamiento objetivo mismo se nutre de lo irreflexivo y se da como una explicitación de la vida de la conciencia irreflexiva, de tal manera que la reflexión radical no puede consistir en tematizar paralelamente el mundo o el espacio y el sujeto intemporal que los piensa, sino que debe recaptar esta tematización misma con los horizontes de implicaciones que le confieren su sentido. Si reflexionar es buscar lo originario, buscar aquello por lo cual el resto puede ser y ser pensado, la reflexión no puede encerrarse en el pensamiento objetivo, sino que debe pensar justamente los actos de tematización del pensamiento objetivo y restituir su contexto. En otras palabras, el pensamiento objetivo rechaza los pretendidos fenómenos del sueño, del mito, y, en general, de la existencia, porque los encuentra impensables y porque no quieren decir nada que pudiera tematizar. Rechaza el hecho o lo real a nombre de lo posible y de la evidencia. Pero no ve que la evidencia misma está fundada en un hecho. El análisis reflexivo cree saber lo que viven el soñador y el esquizofrénico mucho mejor que el soñador o el esquizofrénico mismos; más aún: el filósofo cree saber lo que percibe, en la reflexión, mucho mejor de lo que lo sabe en la percepción. Y sólo bajo esta condición puede rechazar los espacios antropológicos como apariencias confusas del espacio verdadero, único y objetivo. Pero al dudar del testimonio del otro sobre sí mismo o del testimonio de su propia percepción sobre sí misma, se priva del derecho de afirmar como verdadero absolutamente lo que capta con evidencia, aun si, en esta evidencia, tiene conciencia de comprender eminentemente al soñador, al loco o a la percepción. Pero de dos cosas una:

Digitized by Google

o bien quien vive una cosa sabe a la vez lo que vive, y entonces el loco, el soñador o el sujeto de la percepción deben ser creídos bajo palabra, y se debe sólo asegurar que su lenguaje exprese bien lo que viven; o bien quien vive algo no es juez de lo que vive, y entonces la vivencia de la evidencia puede ser una ilusión. Para privar a la experiencia mítica, a la del sueño, o a la de la percepción de todo valor positivo, para reintegrar los espacios al espacio geométrico, es menester, en suma, negar que se sueña, que se está loco o que se percibe. Mientras se admita el sueño, la locura o la percepción, por lo menos como ausencias de reflexión —y cómo no hacerlo si se quiere conservar un valor al testimonio de la conciencia sin el cual ninguna verdad es posible—, no se tiene el derecho de nivelar todas las experiencias en un solo mundo, todas las modalidades de la existencia en una sola conciencia. Para hacerlo, sería menester disponer de una instancia superior a la cual se pudiera someter la conciencia perceptiva y la conciencia fantástica; se tendría que disponer de un yo más íntimo a mí mismo que el yo que piensa mi sueño o mi percepción cuando me limito a soñar o a percibir, y que poseería la verdadera sustancia de mis sueños y de mi percepción, mientras que yo no tendría sino la apariencia. Pero esta distinción entre apariencia y realidad no se hace ni en el mundo del mito, ni en el del enfermo, ni en el del niño. El mito pone la esencia *en* la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación, sino una verdadera presencia. El demonio de la lluvia está presente en toda gota que cae después del conjuro, como el alma está presente en todas las partes del cuerpo. Toda "aparición" (*Erscheinung*) es, en este caso, una encarnación[74] y los seres no se definen por "propiedadess", sino por caracteres fisionómicos. Esto es lo que se quiere decir cuando se habla de un animismo infantil y primitivo: no que el niño y el primitivo perciban objetos que intentarían, como decía Comte, explicar por intenciones o conciencias; tanto la conciencia somo el objeto pertenecen al pensamiento tético, sino porque las cosas son tomadas por encarnación de lo que expresan, su significación humana se pega a ellas y se ofrece literalmente como lo que quieren decir. Una sombra que pasa, el crujido de un árbol tienen un sentido; por todas partes hay advertencias sin que nadie advierta.[75] Puesto que la conciencia mítica todavía no tiene idea de cosa o de verdad obje-

[74] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 80.
[75] *Ibid.*, p. 82.

Digitized by Google

tiva ¿cómo podría hacer la crítica de lo que cree experimentar, dónde encontraría un punto fijo en que detenerse para percatarse de sí misma como pura conciencia y percatarse, más allá de los fantasmas, del mundo verdadero? Un esquizofrénico siente que una brocha que está puesta cerca de su ventana se le aproxima y se le mete en la cabeza, y, sin embargo, en ningún momento deja de saber que la brocha está allá.[76] Si mira hacia la ventana, todavía la percibe. La brocha, como término identificable de una percepción expresa, no está en la cabeza del enfermo como masa material. Pero la cabeza del enfermo no es para él ese objeto que todo el mundo puede ver y que él mismo ve en el espejo: ese punto de vigilancia y de vigilia que siente en la cúspide de su cuerpo, esa facultad de unirse a todos los objetos por la visión y la audición. De igual modo la brocha que cae bajo sus sentidos no es más que una envoltura o un fantasma; la verdadera brocha, el ser rígido y punzante que se encarna bajo todas estas apariencias, se ha pegado a la mirada, ha abandonado la ventana y sólo ha dejado ahí su inerte despojo. Ningún llamado a la percepción explícita puede despertar al enfermo de este sueño, puesto que no pone en entredicho la percepción explícita y no prueba nada en contra de lo que experimenta. "¿No oye usted esas voces?", pregunta una enferma al médico; y tranquilamente concluye: "Entonces, sólo yo las oigo." [77] Lo que protege al hombre sano del delirio o de la alucinación no es su crítica, sino la estructura de su espacio: los objetos se quedan ante él, guardan sus distancias y, como Malebranche decía de Adán, sólo lo tocan con respeto. Lo que constituye la alucinación, lo mismo que el mito, es el angostamiento del espacio vivido, el enraizamiento de las cosas en nuestro cuerpo, la vertiginosa proximidad del objeto, la solidaridad del hombre y del mundo, que no está cancelada, pero sí rechazada por la percepción de todos los días o por el pensamiento objetivo, y que la conciencia filosófica reencuentra. Desde luego, si reflexiono sobre la conciencia de las posiciones y de las direcciones en el mito, en el sueño y en la percepción, si las pongo y las fijo según los métodos del pensamiento objetivo, encuentro en ellas las relaciones del espacio geométrico. No hay que concluir que ya estaban ahí, sino al contrario, que la verdadera reflexión no

[76] L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 630.
[77] Minkowski, *Le Problème des Hallucinations et le Problème de l'Espace*, p. 64.

Digitized by Google

es ésa. Para saber lo que quiere decir el espacio mítico o esquizofrénico, no tenemos otro medio sino el de despertar en nosotros, en nuestra percepción actual, la relación del sujeto y de su mundo que el análisis reflexivo hace desaparecer. Hay que reconocer antes de los "actos de significación" (*Bedeutungsgebende Akten*) del pensamiento teórico y tético, las "vivencias expresivas" (*Ausrruckserlebnisse*), antes del sentido significado (*Zeichen-Sinn*), el sentido expresivo (*Ausdrucks-Sinn*), antes de la subsunción del contenido bajo la forma, la "preñancia" simbólica[78] de la forma en el contenido.

¿Se quiere decir con esto que se da la razón al psicologismo? Puesto que hay tantos espacios cuantas experiencias espaciales distintas, y puesto que no tenemos el derecho de hacer reales de antemano, en la experiencia infantil, enferma o primitiva, las configuraciones de la experiencia adulta, normal y civilizada, ¿no encerramos todo tipo de subjetividad y en el límite toda conciencia en su vida privada? ¿No estamos en peligro de sustituir el *cogito* racionalista que ve en mí una conciencia constituyente universal, por el *cogito* del psicólogo que se queda en la vivencia de su vida incomunicable? ¿No definimos lo subjetividad por la coincidencia de cada uno de nosotros con ella? La investigación del espacio y, en general, de la experiencia en su estado naciente, antes de que se hayan objetivado, la decisión de pedir a la experiencia misma su propio sentido, en una palabra la fenomenología, ¿no termina en una negación del ser y en una negación del sentido? Bajo el título de fenómeno, ¿no nos reduce a la apariencia y a la opinión? ¿No pone en el origen del saber riguroso una decisión tan poco justificada como la que encierra al loco en su locura, y la última palabra de esta sabiduría no consiste en entregarse a la angustia de la subjetividad ociosa y aislada? He aquí equívocos que todavía tenemos que disipar. La conciencia mítica u onírica, la locura, la percepción en su diferencia no están encerradas en sí mismas, no son islas de experiencia sin comunicación y de las que no se podría salir. Nos hemos rehusado a convertir el espacio geométrico en algo inmanente al espacio mítico y, en general, nos hemos rehusado a subordinar toda experiencia a una conciencia absoluta de esta experiencia que la colocaría en el conjunto de la verdad, porque la unidad de la experiencia entendida de esta manera hace incomprensible la variedad. Pero la conciencia mítica se

[78] Cassirer, *ob. cit.*, p. 80.

Digitized by Google

abre a un horizonte de objetivaciones posibles. El primitivo vive sus mitos sobre un fondo perceptivo suficiente y claramente articulado para que los actos de la vida cotidiana, la pesca, la caza, las relaciones con los civilizados, sean posibles. El mito mismo, por difuso que pueda ser, tiene un sentido identificable para el primitivo, puesto que forma un mundo, es decir, una totalidad en que cada elemento tiene relaciones de sentido con los demás. Desde luego, la conciencia mítica no es conciencia de cosa, esto es, por el lado subjetivo, es un flujo, no se fija y no se conoce a sí misma; por el lado objetivo, no pone ante sí términos definidos por determinado número de propiedades aislables y articuladas una en otra. Pero no se rebasa a sí misma en cada una de sus pulsaciones, pues de lo contrario no sería conciencia de nada. No toma su distancia en relación con sus noemas, pero si transcurriera con cada uno de ellos, si no esbozara el movimiento de objetivación, no cristalizaría en mitos. Hemos intentado sustraer la conciencia mítica a las racionalizaciones prematuras que, como en Comte, por ejemplo, hacen incomprensible el mito, porque buscan en él una explicación del mundo y una anticipación de la ciencia, cuando es una proyección de la existencia y una expresión de la condición humana. Pero comprender el mito no quiere decir creer en el mito, y si todos los mitos son verdaderos, es sólo en tanto pueden ser recolocados en una fenomenología del espíritu que señala su función en la toma de conciencia, y funda, finalmente, su sentido propio en su sentido para el filósofo. De igual manera, a quien pido el relato del sueño es, desde luego, al soñador que he sido durante esta noche, pero el soñador mismo no cuenta nada y el que cuenta está despierto. Sin el despertar, los sueños no serían sino modulaciones instantáneas y ni siquiera existirían para nosotros. Aun en el sueño no abandonamos el mundo: el espacio del sueño se retrae del espacio claro, pero utiliza todas sus articulaciones, el mundo nos obsesiona hasta en el sueño y soñamos sobre el mundo. En igual forma, la locura gravita en torno del mundo. Para no decir nada de las ensoñaciones mórbidas o de los delirios que intentan fabricarse un dominio privado con los desechos del macrocosmos, los estados melancólicos más avanzados en que el enfermo se instala en la muerte y pone ahí su casa, por así decirlo, aún utilizan para hacerlo las estructuras del ser en el mundo y toman prestado de él lo que es menester para negarlo. Este vínculo entre la subjetividad y la objetividad que existe ya en la conciencia mítica o infantil, y

Digitized by Google

que siempre subsiste en el sueño o en la locura, se encuentra, con mayor razón, en la experiencia normal. No vivo nunca completamente en los espacios antropológicos, siempre estoy ligado por mis raíces a un espacio natural e inhumano. Mientras atravieso la Plaza de la Concordia y me creo invadido por entero por París, puedo fijar mi mirada en una piedra del muro de las Tullerías, la Concordia desaparece, y no hay sino esta piedra sin historia: puedo todavía perder mi mirada en esta superficie granosa y amarillenta, y entonces ya no hay ni siquiera piedra, sólo queda un juego de luz en una materia indefinida. Mi percepción total no está formada por estas percepciones analíticas, pero siempre puede disolverse en ellas, y mi cuerpo, que asegura por mis hábitos mi inserción en el mundo humano, no puede hacerlo sino proyectándome primeramente en un mundo natural que se vislumbra siempre debajo del otro, como la tela bajo el cuadro, y que le da un aire de fragilidad. Inclusive si hay una percepción de lo que es deseado por el deseo, amado por el amor, odiado por el odio, siempre se forma en torno de un núcleo sensible, por exiguo que sea, y en lo sensible encuentra su verificación y su plenitud. Hemos dicho que el espacio es existencial; podríamos también haber dicho que la existencia es espacial, es decir, que, por una necesidad interior se abre hacia un "afuera" a tal punto que se puede hablar de un espacio mental y de un "mundo de significaciones y de objetos de pensamiento que se constituyen en ellas".[79] Los espacios antropológicos se ofrecen de suyo como construídos sobre el espacio natural, los "actos no objetivantes", para hablar con Husserl, sobre los "actos objetivantes".[80] La novedad de la fenomenología no consiste en negar la unidad de la experiencia, sino en fundarla en forma diferente al racionalismo clásico. Porque los actos objetivantes no son representaciones. El espacio natural y primordial no es el espacio geométrico y, correlativamente, la unidad de la experiencia no está garantizada por un pensador universal que desplegaría sus contenidos ante mí y me aseguraría toda ciencia y toda facultad en relación con ella. No está sino esbozada por los horizontes de objetivación posible, no me libera de todo medio particular, sino porque me liga al mundo de la naturaleza o del en sí que los envuelve todos. Será menester comprender cómo, con un solo movimiento, la existencia pro-

[79] L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 617.
[80] Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. II, 5ª investigación, pp. 387 *ss.*

Digitized by Google

yecta en torno suyo mundos que me ocultan la objetividad, y le asignan como objetivo a la teleología de la conciencia el destacar estos "mundos" sobre el fondo de un único mundo natural.

Si el mito, el sueño, la ilusión, deben poder ser posibles, lo aparente y lo real deben ser ambiguos tanto en el sujeto como en el objeto. A menudo se ha dicho que por definición la conciencia no admite la separación de apariencia y realidad, y se entendía en este sentido que, en el conocimiento de nosotros mismos, la apariencia sería realidad: si pienso ver o sentir, veo o siento sin ninguna duda, sea lo que fuere del objeto exterior. En este caso la realidad me aparece por entero, el ser real y el aparecer son una y la misma cosa, no hay otra realidad que la aparición. Si esto es verdad, se excluye que la ilusión y la percepción tengan ni siquiera apariencia, que mis ilusiones sean percepciones sin objeto o mis percepciones alucinaciones verdaderas. La verdad de la percepción y la falsedad de la ilusión deben subrayarse en sí por algún carácter intrínseco, porque de otra manera el testimonio de los demás sentidos, de la experiencia ulterior, o del otro, que sería el único criterio posible, se haría, a su vez, incierto, nunca tendríamos conciencia de una percepción y de una ilusión como tales. Si todo el ser de mi percepción y todo el ser de mi ilusión reside en su manera de aparecer, es menester que la verdad que define la primera, y la falsedad que define la segunda también me aparezcan. Habrá, pues, entre ellas una diferencia de estructura. La percepción verdadera será simplemente una verdadera percepción. La ilusión no sería una percepción, la certidumbre debería extenderse desde la visión o desde la sensación como pensamientos a la percepción como constitutiva de un objeto. La transparencia de la conciencia arrastra la inmanencia y la absoluta certidumbre del objeto. Empero lo peculiar de la ilusión es no darse como ilusión, y es menester que en este caso pueda, si no percibir un objeto irreal, por lo menos perder de vista su irrealidad; es menester que haya por lo menos inconsciencia de la no percepción, que la ilusión no sea lo que parece ser y que por lo menos en una ocasión la realidad de un acto de conciencia esté más allá de su apariencia. ¿Vamos, pues, a separar en el sujeto la apariencia de la realidad? Pero una vez que la ruptura ha sobrevenido es irreparable: la apariencia más clara puede de aquí en adelante ser engañosa y esta vez lo que se hace imposible es el fenómeno de la verdad. —No tenemos que elegir entre una filosofía de la inmanencia o un racionalismo que no

Digitized by Google

da cuenta sino de la percepción y de la verdad, y una filosofía de la trascendencia o del absurdo que no da cuenta sino de la ilusión o del error. Sabemos que hay errores porque tenemos verdades, a nombre de las cuales corregimos los errorres y los reconocemos como tales. Recíprocamente, el reconocimiento expreso de una verdad es algo más que la simple existencia en nosotros de una idea indubitable, la fe inmediata en lo que se presenta: supone interrogación, duda, ruptura con lo inmediato, es la corrección de un error posible. Todo racionalismo admite por lo menos un absurdo, a saber, que tenga que formularse en tesis. Toda filosofía del absurdo reconoce por lo menos un sentido a la afirmación del absurdo. No puedo quedarme en el absurdo sino suspendiendo toda afirmación; si, como Montaigne o como el esquizofrénico, me confino en una interrogación que ni siquiera puede formularse: al formularla la convertiría en problema, que, como todo problema determinado, entrañaría una respuesta, si, finalmente, opongo a la verdad no la negación de la verdad, sino un estado simple de no verdad o de equívoco, la opacidad efectiva de mi existencia. De igual manera, no puedo quedarme en la evidencia absoluta, sino en el caso de que retenga toda afirmación, si para mí nada es obvio, si, como quiere Husserl, me quedo perplejo ante el mundo[81] y dejo de estar en complicidad con él para hacer aparecer el conjunto de motivaciones que me soportan en él, para despertar y explicitar enteramente mi vida. Cuando pretendo pasar de esta interrogación a una afirmación y, *a fortiori,* cuando quiero expresarme, hago cristalizar en un acto de conciencia un conjunto indefinido de motivos, vuelvo a lo implícito, es decir, al equívoco y al juego del mundo.[82] El contacto absoluto de mí conmigo mismo, la identidad del ser y del aparecer no pueden ser planteados, sino solamente vividos más acá de toda afirmación. En un caso y en otro se trata del mismo silencio y del mismo vacío. La vivencia de lo absurdo y la de la evidencia absoluta se implican una a otra e inclusive son indiscernibles. El mundo me aparece como absurdo si una exigencia de conciencia absoluta disocia en todo momento las significaciones en que abunda, y recíprocamente, esta exigencia está motivada por el conflicto de tales significaciones. La evidencia absoluta y el absurdo son equivalentes, no sólo

81 Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* p. 350.

82 Fink alude al problema de la expresión en el artículo citado, p. 382.

Digitized by Google

como afirmaciones filosóficas, sino también como experiencias. El racionalismo y el escepticismo se nutren en una vida efectiva de la conciencia que hipócritamente sobrentienden y sin la cual no pueden ser ni pensados ni vividos, y en la cual no se puede decir que *todo tenga sentido* o que *todo sea un no-sentido,* sino simplemente que *hay sentido.* Como dice Pascal, las doctrinas, por poco que se las apriete, abundan en contradicciones, y, sin embargo, ofrecían un aire de claridad, tenían una apariencia de sentido a primera vista. Una verdad sobre el fondo de lo absurdo, un absurdo que la teleología de la conciencia cree poder convertir en verdad, tal es el fenómeno originario. Decir que, en la conciencia, apariencia y realidad forman unidad o decir que están separadas, es hacer imposible la conciencia de cualquier cosa, aun a título de apariencia. Ahora bien —y tal es el verdadero *cogito*—, hay conciencia de algo, algo se muestra, hay el fenómeno. La conciencia no es ni posición en sí, ni ignorancia de sí, no está *disimulada* a sí misma, es decir, no hay nada en ella que no se le anuncie de alguna manera, aunque no tenga necesidad de conocerlo expresamente. En la conciencia, el aparecer no es ser, sino fenómeno. Este nuevo *cogito,* puesto que está más acá de la verdad y del error develados, hace posibles una y otro. Lo vivido es, desde luego, vivido por mí, no ignoro los sentimientos que reprimo y en tal sentido no hay inconsciente. Pero puedo vivir muchas más cosas de las que me represento, mi ser no se reduce a lo que me aparece expresamente de mí mismo. Lo que sólo se vive es ambivalente; en mí hay sentimientos a los cuales no doy su nombre y felicidades falsas en que no me pongo por entero. Entre la ilusión y la percepción, la diferencia es intrínseca y la verdad de la percepción sólo en ella se lee. Si, en un camino hundido, creo ver a lo lejos una gran piedra plana sobre el suelo, que en realidad es una mancha de sol, no puedo decir que veo la piedra plana en el sentido en que vería, aproximándome, la sombra del sol. La piedra plana no aparece, como todas las cosas lejanas, sino en un campo de estructura confusa en que las conexiones todavía no están articuladas distintamente. En este sentido, la ilusión, como la imagen, no es observable, es decir, mi cuerpo no la domina y no puedo desplegarla ante mí por movimientos de exploración. Y, sin embargo, soy capaz de rechazar esta distinción, soy capaz de ilusión. No es verdad que, si me atengo a lo que veo verdaderamente, no me engañaría nunca y que la sensación por lo menos es indudable. Toda sensación está ya

Digitized by Google

preñada por un sentido, insertada en una configuración confusa o clara, y ningún dato sensible sigue siendo el mismo cuando paso de la piedra ilusoria a la sombra de sol verdadera. La evidencia de la sensación arrastraría la de la percepción y haría imposible la ilusión. Veo la piedra ilusoria en el sentido en que todo mi campo perceptivo y motor confiere a la mancha clara el sentido de "piedra en el camino". Y, desde luego, me apresto a sentir bajo mi pie esta superficie lisa y sólida. Y es que la visión correcta y la visión ilusoria no se distinguen como el pensamiento adecuado y el pensamiento inadecuado, esto es, como un pensamiento absolutamente lleno y un pensamiento con lagunas. Digo que percibo correctamente cuando mi cuerpo tiene sobre el espectáculo un dominio preciso, pero esto no quiere decir que mi dominio sea total; sólo lo sería si hubiera podido reducir a estado de percepción articulada todos los horizontes interiores y exteriores del objeto, lo que por principio es imposible. En la experiencia de una verdad perceptiva, presumo que la concordancia experimentada hasta aquí se mantendrá aunque la observación sea más detallada; le pongo mi confianza en el mundo. Percibir quiere decir comprometer de golpe todo un porvenir de experiencias en un presente que en rigor no lo garantiza nunca, percibir es creer en un mundo. Esta apertura al mundo hace posible la verdad perceptiva, la realización efectiva de una *Wahr-nehmung*, y nos permite "tachar" la ilusión precedente y tenerla por nula y no sobrevenida. Veía al margen de mi campo visual y a alguna distancia una gran sombra en movimiento, vuelvo la mirada hacia este lado, el fantasma se reduce y se coloca en su lugar: no era sino una mosca cerca de mi ojo. *Tenía conciencia de ver una sombra, y ahora tengo conciencia de haber visto sólo una mosca.* Mi adhesión al mundo me permite compensar las oscilaciones del *cogito*, desplazar un *cogito* en beneficio de otro y alcanzar la verdad de mi pensamiento más allá de su apariencia. En el momento mismo de la ilusión, esta corrección me era dada como posible, porque la ilusión utiliza también la creencia en el mundo, no se contrae en apariencia sólida sino gracias a este apoyo y de este modo, abierta siempre hacia un horizonte de verificaciones presuntivas, no me separa de la verdad. Pero, por la misma razón, no estoy garantizado en contra del error, puesto que el mundo a que aludo a través de toda apariencia y que le da, bien o mal, el peso de la verdad, nunca exige necesariamente tal apariencia. Hay certidumbre absoluta del mundo en general, pero no de ninguna cosa en particular. La

Digitized by Google

conciencia está alejada del ser y de su ser propio, y a la vez unido a ellos, por el espesor del mundo. El verdadero *cogito* no es el diálogo del pensamiento con el pensamiento de este pensamiento: sólo se unen a través del mundo. La conciencia del mundo no está *fundada* en la conciencia de sí, sino que son rigurosamente contemporáneas: para mí hay un mundo porque no me ignoro; no me disimulo a mí mismo porque tengo un mundo. Queda por analizar esta posesión preconsciente del mundo en el *cogito* prerreflexivo.

Digitized by Google

III. LA COSA Y EL MUNDO NATURAL

Aunque no puede ser definida así, una cosa tiene "caracteres" o "propiedades" estables, y nos aproximaremos al fenómeno de la realidad estudiando las constantes perceptivas. Una cosa tiene, ante todo, *su* magnitud y *su* forma propias bajo las variaciones perceptivas que no son sino aparentes. No ponemos en la cuenta del objeto estas apariencias, son un accidente de nuestras relaciones con él, no lo afectan. ¿Qué queremos decir con esto y por qué juzgamos que una forma o una magnitud son la forma y la magnitud *del objeto*?

Lo que se nos da de todo objeto, dirá el psicólogo, son las magnitudes y las formas siempre variables según la perspectiva, y convenimos en considerar como verdaderas la magnitud que obtenemos a la distancia del tacto o la forma que asume el objeto cuando se coloca en un plano paralelo al plano frontal. No son más verdaderas que las otras, pero esta distancia y esta orientación típica, definidas con ayuda de nuestro cuerpo, punto de referencia dado, permiten reconocerlas siempre y nos proporcionan por sí mismas un punto de referencia en relación con el cual podemos fijar las apariencias desvanecentes, distinguirlas unas de otras, y, en una palabra, construir una objetividad: el cuadrado visto oblicuamente, que es poco más o menos un rombo, no se distingue del rombo verdadero sino teniendo en cuenta la orientación, si, por ejemplo, se elige la apariencia en presentación frontal como única decisiva y si se refiere toda apariencia dada a aquella en que se convertirá bajo estas condiciones. Pero esta reconstitución psicológica de la magnitud o de la forma objetivas se da de antemano lo que intentaría explicar: una gama de magnitudes y de formas *determinadas* entre las cuales bastaría elegir una que se convertiría en la magnitud o en la forma real. Ya lo hemos dicho, de un mismo objeto que se aleja o que gira sobre sí mismo, no tengo una serie de "imágenes psíquicas" cada vez más pequeñas, cada vez más deformadas, entre las cuales pudiera hacer una elección convencional. Si doy cuenta en estos términos de mi percepción, es porque introduzco ya el mundo con sus magnitudes y sus formas objetivas. El problema no reside en saber por qué una magnitud o una forma, entre todas las magnitudes o formas aparentes, es tenida por constante, sino que es mucho más radical: se trata de comprender por qué

Digitized by Google

una forma o una magnitud determinada —verdadera o inclusive aparente— puede mostrarse ante mí, cristalizar en el flujo de mis experiencias y finalmente serme dada; en una palabra, cómo hay lo objetivo.

Habría, por lo menos a primera vista, una manera de eludir la cuestión que consistiría en admitir que a fin de cuentas la magnitud y la forma nunca son percibidas como atributos de un objeto individual, sino que sólo son nombres para designar las relaciones entre las partes del campo fenoménico. La constancia de la magnitud o de la forma real a través de las variaciones de perspectiva no sería sino la constancia de las relaciones entre el fenómeno y las condiciones de su presentación. Por ejemplo, la magnitud verdadera de mi pluma no es una cualidad inherente a tal o cual de mis percepciones de la pluma, no se me da ni la compruebo en una percepción, como el rojo, el calor o lo azucarado; si permanece constante, no se debe a que guarde el recuerdo de una experiencia anterior en que la hubiera comprobado. Es la invariante o la ley de las variaciones correlativas de la apariencia visual y de su distancia aparente. La realidad no es una apariencia privilegiada que permanecería por debajo de las demás, sino la armadura de las relaciones a la cual dan satisfacción todas las apariencias. Si tengo mi pluma cerca de mis ojos y me oculta casi todo el paisaje, su magnitud real sigue siendo pequeña, porque esta pluma que me oculta todo es también una pluma *vista de cerca,* y esta condición, siempre mencionada en mi percepción, reduce la apariencia a proporciones pequeñas. El cuadrado que se me presenta oblicuamente sigue siendo un cuadrado, no porque evoque a propósito de este rombo aparente la forma muy conocida del cuadrado visto de frente, sino porque la apariencia de rombo unido a la presentación oblicua es inmediatamente idéntica a la apariencia cuadrada en presentación frontal, porque, con cada una de estas configuraciones me es dada la orientación del objeto que la hace posible y porque se ofrecen en un contexto de relaciones que hacen equivalentes *a priori* las diferentes perspectivas. El cubo cuyos lados están deformados por la perspectiva sigue siendo, sin embargo, un cubo, y no porque me imagine el aspecto que asumirían una tras otra las seis caras si lo hiciera girar en mi mano, sino porque las deformaciones perspectivas no son datos brutos, como tampoco lo es, por otro lado, la forma perfecta del lado que me hace frente. Todo elemento del cubo, si se desarrolla en él todo su sentido percibido, mienta el punto de vista actual que tiene el observador sobre él.

Digitized by Google

Una forma o una magnitud sólo aparente es aquella que todavía no está situada en el sistema riguroso que forman en conjunto los fenómenos y mi cuerpo. En el momento en que se coloca, encuentra su verdad, la deformación perspectiva ya no es sufrida, sino comprendida. La apariencia es engañosa y sólo es apariencia en sentido propio cuando está indeterminada. El problema de saber por qué hay para nosotros formas o magnitudes verdaderas, objetivas o reales, se reduce al problema de saber por qué hay para nosotros formas determinadas, y hay formas determinadas, algo así como un "cuadrado", un "rombo", una configuración especial efectiva, porque nuestro cuerpo, como punto de vista sobre las cosas, y las cosas, como elementos abstractos de un mundo único, forman un sistema en que todo momento es inmediatamente significativo de todos los demás. Una determinada orientación de mi mirada en relación con el objeto significa una determinada apariencia del objeto, y una determinada apariencia de los objetos vecinos. En todas estas apariciones, el objeto conserva sus caracteres invariables, permanece invariable él mismo, y es objeto, porque todos los valores posibles que puede asumir en cuanto a magnitud y forma, están de antemano encerrados en la fórmula de sus relaciones con el contexto. Lo que afirmamos con el objeto como ser definido es, en realidad, una *facies totius universi* que no cambia, y en ella se funda la equivalencia de todas sus apariciones y la identidad de su ser. Siguiendo la lógica de la magnitud y de la forma objetiva, se verá con Kant que remite a la posición de un mundo como sistema rigurosamente enlazado, que nunca estamos encerrados en la apariencia, y, finalmente, que sólo el objeto puede *parecer* plenamente.

De este modo nos colocamos de golpe en el objeto, ignoramos los problemas que se plantea el psicólogo pero, ¿los hemos superado realmente? Cuando se dice que la magnitud o la forma verdadera no son sino la ley constante de acuerdo con la cual varían la apariencia, la distancia y la orientación, se sobrentiende que pueden ser tratadas como variables o magnitudes mensurables, y, en consecuencia, que ya están determinadas, cuando que la cuestión reside justamente en saber cómo pueden serlo. Kant tiene razón al decir que la percepción está, de suyo, polarizada hacia el objeto. Pero lo que se hace incomprensible en Kant es la apariencia como apariencia. Al ser colocadas sin más en el sistema objetivo del mundo las perspectivas sobre el objeto, resulta que el sujeto piensa su percepción y la verdad de su percepción más que percibir. La conciencia perceptiva no nos ofrece la

Digitized by Google

percepción como ciencia, la magnitud y la forma del objeto como leyes, y las determinaciones numéricas de la ciencia se calcan sobre una constitución del mundo hecha antes que ellas. Kant, como el científico, da por adquiridos los resultados de esta experiencia precientífica y no puede pasarla en silencio sino porque la utiliza. Cuando miro ante mí los muebles de mi habitación, la mesa, con su forma y su magnitud, no es para mí una ley o una regla del decurso de los fenómenos, una relación invariable: la razón es que percibo la mesa con su magnitud y su forma definidas y que supongo para todo cambio de la distancia o de la orientación, un cambio correlativo de la magnitud y de la forma, y no a la inversa. En la evidencia de la cosa se funda la constancia de las relaciones, lejos, pues, de que la cosa se reduzca a relaciones constantes. Para la ciencia y para el pensamiento objetivo, un objeto visto a cien pasos bajo una débil magnitud aparente es indiscernible del mismo objeto visto a diez pasos bajo un ángulo más grande, y el objeto no es otra cosa que este producto constante de la distancia por la magnitud aparente. Pero para mí que percibo, el objeto a cien pasos no está presente y no es real en el sentido en que lo es el que está a diez pasos, e identifico el objeto en todas sus posiciones, a todas las distancias, bajo todas sus apariencias, en tanto que todas las perspectivas convergen hacia la percepción que me procuro desde cierta distancia y desde cierta orientación típica. Esta percepción privilegiada asegura la unidad del proceso perceptivo y recoge en sí todas las otras apariencias. Para todo objeto, como para todo cuadro en una galería de pintura, hay una distancia óptima en que pide ser visto, una orientación desde la cual da lo mejor de sí: más acá o más allá sólo tenemos una percepción confusa por exceso o por defecto; entonces nos movemos hacia el máximum de visibilidad y buscamos, como en el microscopio, un mejor enfoque[1] que se obtiene mediante un determinado equilibrio del horizonte interior y del horizonte exterior; un cuerpo vivo, visto muy de cerca, y sin fondo en que se destaque, no es ya un cuerpo vivo, sino una masa material tan extraña como los paisajes lunares, como se puede ver analizando con una lupa un segmento de epidermis —visto muy de lejos, pierde también el valor de cuerpo vivo, ya no es sino una muñeca o un autómata. El cuerpo vivo *mismo* aparece cuando su microestructura no es ni demasiado ni poco visible, y este momento define también su for-

[1] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 *ss.*

Digitized by Google

ma y su magnitud reales. La distancia entre yo y el objeto no es una magnitud que crezca o decrezca, sino una tensión que oscila en torno a una norma; la orientación oblicua del objeto en relación conmigo no se mide por el ángulo que forma con el plano de mi rostro, sino que se experimenta como un desequilibrio, como una repartición desigual de sus influencias sobre mí; las variaciones de la apariencia no son cambios de magnitud a más o a menos, distorsiones reales: sencillamente, sus partes se mezclan y se confunden a veces y otras se articulan distintamente una en otra y develan sus riquezas. Hay un punto de madurez en mi percepción que a la vez satisface a estas tres normas y hacia el cual tiende todo el proceso perceptivo. Si aproximo el objeto o si lo hago girar entre mis dedos para "verlo mejor", es porque toda actitud de mi cuerpo es para mí cierta facultad de un determinado espectáculo, porque todo espectáculo es para mí lo que es dentro de cierta situación kinestésica, y porque, en otras palabras, mi cuerpo está permanentemente puesto frente a las cosas en actitud de percibirlas e, inversamente, las apariencias están siempre envueltas para mí en una determinada actitud corporal. Si conozco la relación de las apariencias con la situación kinestésica, no es por una ley y en una fórmula, sino en cuanto tengo un cuerpo y tengo, por este cuerpo, dominio sobre un mundo. De igual modo no conozco las actitudes perceptivas una por una, sino que se me dan implícitamente como etapas en el gesto que conduce a la actitud óptima; correlativamente las perspectivas que les corresponden no son puestas ante mí una tras otra y no se me ofrecen sino como tránsitos hacia la cosa misma con su magnitud y su forma. Kant lo ha visto muy bien. No hay un problema en saber cómo aparecen en mi experiencia las formas y las magnitudes determinadas, puesto que, si no fuera así, no sería experiencia de nada, y toda experiencia interna sólo es posible sobre el fondo de la experiencia externa. Pero Kant concluye de aquí que soy una conciencia que pone el mundo y lo constituye, y, en este movimiento reflexivo, pasa por alto el fenómeno del cuerpo y el de la cosa. Si queremos, por el contrario, describirlos, hay que decir que mi experiencia desemboca en las cosas y se trasciende en ellas, porque se efectúa siempre en el marco de cierto montaje con relación al mundo, que es la definición misma de mi cuerpo. Las magnitudes y las formas no hacen otra cosa que modalizar ese dominio global sobre el mundo. La cosa es grande si mi mirada no puede envolverla; por el

Digitized by Google

contrario, es pequeña si la envuelve ampliamente, y las magnitudes medias se distinguen una de otra según que, a igual distancia, dilaten más o menos mi mirada o la dilaten igualmente a diferentes distancias. El objeto es circular si, cerca de mí por todos sus lados, no impone al movimiento de mi mirada ningún cambio de curvatura, o si los que le impone son atribuíbles a la presentación oblicua, de acuerdo con la ciencia del mundo que me es dada con mi cuerpo.[2] Es, pues, verdad que toda percepción de una cosa, de una forma o de una magnitud como real, toda constancia perceptiva remite a la posición de un mundo y de un sistema de la experiencia en que mi cuerpo y los fenómenos estén rigurosamente ligados. Pero el sistema de la experiencia no se despliega ante mí como si yo fuera Dios, sino que lo vivo desde un cierto punto de vista, no soy su espectador, soy parte, y mi inherencia en un punto de vista es lo que hace posible, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura al mundo total como horizonte de toda percepción. Si sé que un árbol en el horizonte sigue siendo lo que es para la percepción próxima, que conserva su forma y su magnitud reales, es solamente en tanto que este horizonte es horizonte de mi ambiente inmediato, y que de punto a punto la posesión perceptiva de las cosas que encierra me está garantizada. En otras palabras, las experiencias perceptivas se enlazan, se motivan y se implican una a otra, la percepción del mundo no es más que una dilatación de mi campo de presencia, nunca trasciende las estructuras esenciales, el cuerpo permanece siempre como un agente y nunca se convierte en objeto. El mundo es una unidad abierta e indefinida en la que estoy situado, como lo enseña Kant en la Dialéctica trascendental, aunque parece olvidarlo en la Analítica.

Las cualidades de la cosa, por ejemplo, su color, su dureza, su peso, nos enseñan mucho más sobre ella que sus pro-

[2] La constancia de las formas y de las magnitudes en la percepción no es, pues, una función intelectual, sino una función existencial, esto es, hay que referirla al acto prelógico mediante el cual el sujeto se instala en su mundo. Colocando a un sujeto humano en el centro de una esfera sobre la cual se han fijado discos de igual diámetro, se comprueba que la constancia es mucho más perfecta de acuerdo con la horizontal que de acuerdo con la vertical. La luna enorme en el horizonte y muy pequeña en el cenit no es sino un caso particular de esta misma ley. Por el contrario, los monos se desplazan verticalmente y de modo tan natural en los árboles como el desplazamiento horizontal lo es para nosotros en la tierra, de tal modo que la constancia de acuerdo con la vertical es, para ellos, la excelente. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, pp. 94 *ss.*

Digitized by Google

piedades geométricas. La mesa es y sigue siendo café a través de todos los juegos de luz y de todas las iluminaciones. ¿Qué es, pues, para empezar, este color real y cómo tenemos acceso a él? Nos veríamos tentados a responder que se trata del color bajo el cual veo más frecuentemente la mesa, el que toma a la luz del día, a corta distancia, en condiciones "normales", es decir, las más frecuentes. Cuando la distancia es muy grande o la iluminación tiene un color propio, como en la puesta del sol o bajo la luz eléctrica, desplazo el color efectivo, a beneficio de un color del recuerdo,[3] que es preponderante porque está inscrito en mí por numerosas experiencias. La constancia del color sería, pues, una constancia real. Pero en este caso no tenemos sino una reconstrucción artificial del fenómeno. Porque, considerando la percepción misma, no puede decirse que el color café de la mesa se da bajo cualquier iluminación como el mismo café, como la misma cualidad efectivamente dada por el recuerdo. Un papel blanco en la sombra, que reconocemos como tal, no es simple y puramente blanco, "sino que no se deja situar de una manera satisfactoria en la serie negro-blanco".[4] Se trate, por ejemplo, de una pared blanca en la sombra y un papel gris en la luz, no se puede decir que la pared sigue siendo blanca y el papel gris: el papel hace una impresión más fuerte a la mirada,[5] es más luminoso, más claro; la pared es más oscura y más opaca, no es, por decirlo así, sino la "sustancia del color" que permanece por debajo de las variaciones de iluminación.[6] La pretendida constancia de los colores no impide "un innegable cambio durante el cual seguimos recibiendo en nuestra visión la cualidad fundamental y, por decirlo así, lo que hay de sustancial en ella".[7] Esta misma razón nos impedirá ocuparnos de la constancia de los colores como de una constancia ideal y referirla al juicio. Porque un juicio que distinguiera en la apariencia dada la parte de la iluminación no podría concluirse sino por una identificación del color propio del objeto, y acabamos de ver que no permanece idéntico. La debilidad del empirismo, como la del intelectualismo, es la de no reconocer otros colores que las cualidades coaguladas que aparecen en una actitud reflexiva, cuando el color es en

3 *Gedächnisfarbe*, de que habla Hering.
4 Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 613.
5 Es *eindringlicher*.
6 Stumpf, citado por Gelb, p. 598.
7 Gelb, *op. cit.*, p. 671.

Digitized by Google

la percepción viva una introducción a la cosa. Hay que deshacerse de la ilusión, mantenida por la física, de que el mundo percibido esté hecho por colores-cualidades. Como lo han hecho observar los pintores, en la naturaleza hay pocos colores. La percepción de los colores es tardía en el niño y en todo caso muy posterior a la constitución de un mundo. Los maoríes tienen tres mil nombres de colores, no porque perciban muchos sino, por el contrario, porque no los identifican cuando pertenecen a objetos de estructuras diferentes.[8] Como Scheler ha dicho, la percepción va directamente a la cosa sin pasar por los colores, de la misma manera que se puede captar la expresión de una mirada sin tematizar el color de los ojos. Sólo comprenderemos la percepción estableciendo un color-función que siga siendo el mismo cuando la apariencia cualitativa se altere. Digo que mi estilográfica es negra y la veo negra bajo los rayos del sol. Pero este negro no es tanto la cualidad sensible del negro como una facultad tenebrosa que irradia desde el objeto, incluso cuando está recubierto por reflejos, y el tal negro sólo es visible en el sentido en que lo es la negrura moral. El color real permanece bajo de las apariencias, como el fondo se continúa debajo de la figura, esto es, no a título de cualidad vista o pensada, sino con una presencia no sensorial. La física y también la psicología dan una definición arbitraria del color que en realidad sólo conviene a uno de sus modos de aparición y que por mucho tiempo nos ha ocultado todos los demás. Hering exige que se emplee en el estudio y en la comparación de los colores sólo el color puro —es decir, que se le separe de todas las circunstancias exteriores. Hay que trabajar "no con colores que pertenecen a un objeto determinado, sino con un *quale,* plano o que llene el espacio, y que subsista por sí mismo sin portador determinado".[9] Los colores del espectro satisfacen más o menos estas condiciones. Pero estas placas coloreadas (*Flächenfarben*) no son en realidad sino una de las estructuras posibles del color, y el color de un papel o un color de superficie (*Oberflächenfarbe*) ya no obedece a las mismas leyes. Los umbrales diferenciales son más bajos en los colores de superficie que en las placas coloreadas.[10] Las placas coloreadas se localizan a distancia, pero de una manera imprecisa; asumen un aspecto esponjoso, mientras que los colores de superficie

8 Katz, *Der Aufbau der Farbwelt,* pp. 4 *s.*
9 Citado por Katz, *Farbwelt,* p. 67.
10 Ackermann, *Farbschwelle und Feldstruktur.*

Digitized by Google

son espesos y detienen la mirada en su superficie —las placas siempre son paralelas al plano frontal, mientras que los colores de superficie pueden ofrecerse bajo todas las orientaciones—; finalmente, todas son vagamente planas, y no pueden asumir una forma particular, aparecer como curvadas o como extendidas en una superficie, sin perder su cualidad de placa coloreada.[11] Una vez más estos dos modos de aparición del color figuran uno y otro en las experiencias de los psicólogos en que por lo demás se les confunde frecuentemente. Pero hay muchos más de que los psicólogos no han hablado, por ejemplo, el color de los cuerpos transparentes, que ocupa las tres dimensiones del espacio (*Raumfarbe*), el reflejo (*Glanz*), el color ardiente (*glühen*), el color irradiante (*leuchten*) y, en general, el color de la iluminación que no se confunde con el de la fuente luminosa, al grado de que el pintor puede representar el primero por la repartición de las sombras y de las luces en los objetos sin representar el segundo.[12] El prejuicio reside en creer que se trata de diferentes acomodos de una percepción del color invariable en sí mismo, de diferentes formas dadas de una misma materia sensible. En realidad, hay diferentes funciones del color en que la pretendida materia desaparece absolutamente, ya que el dar forma es obtenido por un cambio de las propiedades sensibles mismas. En particular la distinción de iluminación y de color propio del objeto no es el resultado de un análisis intelectual, no es la imposición a una materia sensible de significaciones ideales, sino que se trata de una determinada organización del color mismo, del establecimiento de una estructura iluminación-cosa iluminada, que hay que describir más de cerca, si queremos comprender la constancia del color propio.[13]

11 Katz, *Farbwelt*, pp. 8-21.

12 *Ibid.*, pp. 47 *s.* La iluminación es un dato fenoménico tan inmediato como el color de superficie. El niño lo percibe como una línea de fuerza que atraviesa el campo visual y por ello la sombra correspondiente detrás de los objetos es puesta en relación viva con él: el niño dice que la sombra "huye de la luz". Piaget, *La Causalité physique chez l'enfant*, cap. VIII, p. 213.

13 A decir verdad, se ha mostrado (Gelb y Goldstein, *Psychologische Analysen Hirnpathologischer Fälle, Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben*) que la constancia de los colores puede darse en sujetos que que no tienen ya ni color de superficies, ni percepción de la iluminación. La constancia sería un fenómeno mucho más rudimentario. Se encuentra en animales con aparatos sensoriales más simples que el ojo. La estructura iluminación-objeto iluminado es, pues, un tipo de constancia especial y muy organizada. Pero es necesaria para una constancia objetiva y precisa y para una percepción de las cosas (Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 677).

Digitized by Google

Un papel azul bajo la luz del gas parece azul. Y, sin embargo, si se le analiza con el fotómetro nos admiramos al comprobar que envía al ojo la misma mezcla de rayos que un papel café a la luz del día.[14] Una pared blanca débilmente iluminada, que a la visión libre aparece como blanca (con las reservas hechas más arriba), aparece como gris azulada si la miramos a través de la ventana de una pantalla que nos oculta la fuente luminosa. El pintor obtiene sin pantalla el mismo resultado y consigue ver los colores tal cual los determinan la cantidad y la cualidad de luz reflejada, a condición de aislarlos del contorno, por ejemplo, entornando los ojos. Este cambio de aspecto es inseparable de un cambio de estructura en el color: en el momento en que interponemos la pantalla entre nuestro ojo y el espectáculo, en el momento en que entornamos los ojos, libramos a los colores de la objetividad de las superficies corporales y los reducimos a la simple condición de placas luminosas. No vemos ya cuerpos reales, la pared, el papel, son un color determinado y en su lugar en el mundo, vemos manchas coloreadas que se sitúan todas vagamente en el mismo plano "ficticio".[15] ¿De qué modo obra la pantalla? Lo comprenderemos mejor observando el mismo fenómeno bajo otras condiciones. Si se mira alternativamente a través de un ocular el interior de dos grandes cajas pintadas una de blanco, la otra de negro, e iluminadas, una intensa y la otra débilmente, de tal manera que la cantidad de luz recibida por el ojo sea en ambos casos la misma, y si es posible que no haya en el interior de las cajas ninguna sombra y ninguna irregularidad en la pintura, entonces son indiscernibles, se ve aquí y allá sólo un espacio vacío en que se difunde el gris. Todo cambia si se introduce un pedazo de papel blanco en la caja negra, o negro en la caja blanca. En el momento mismo, la primera aparece como negra e iluminada violentamente, la otra como blanca y débilmente iluminada. Para que se dé la estructura iluminación-objeto iluminado, son menester por lo menos dos superficies cuyo poder de reflexión sea diferente.[16] Si es posible hacer caer exactamente el haz de una lámpara de arco sobre un disco negro y se pone el disco en movimiento para eliminar la influencia de las rugosidades que siempre presenta en su superficie, el disco aparece, como el resto de la pieza, débilmente iluminado, y el haz luminoso es un sólido blancuzco cuya base está

[14] La experiencia ya la refiere Hering, *Gründzuge der Lehre von Lichtsinn*, p. 15.

[15] Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 600.

[16] Id., *ibid.*, p. 673.

Digitized by Google

constituída por el disco. Si colocamos un pedazo de papel blanco delante del disco, "en el mismo momento vemos el disco 'negro', el papel 'blanco' y uno y otro violentamente iluminados".[17] La transformación es tan completa que se tiene la impresión de ver aparecer un nuevo disco. Estas experiencias en que no interviene la pantalla hacen comprender aquellas en que interviene: el factor decisivo en el fenómeno de constancia, que la pantalla pone fuera de juego y que opera en la visión libre, es la articulación del conjunto del campo, la riqueza y la finura de las estructuras que entraña. Cuando mira a través de la ventana de una pantalla, el sujeto no puede ya "dominar" (*überschauen*) las relaciones de iluminación, es decir, percibir en el espacio visible los todos subordinados por sus claridades propias que se destacan unas sobre otras.[18] Cuando el pintor entorna los ojos, destruye la organización en profundidad del campo y, con ella, los contrastes precisos de iluminación, ya no hay cosas determinadas con sus colores propios. Si se empieza la experiencia del papel blanco en la sombra y del papel gris iluminado, y si se proyectan sobre una pantalla las postimágenes negativas de las dos percepciones, se comprueba que el fenómeno de constancia no se mantiene, como si la constancia y la estructura iluminación-objeto iluminado no pudieran tener lugar sino en las cosas y no en el espacio difuso de las postimágenes.[19] Al admitir que estas estructuras dependen de la organización del campo, se comprenden de golpe todas las leyes empíricas del fenómeno de constancia:[20] que sea proporcional a la magnitud del área retiniana sobre la cual se proyecta el espectáculo y tanto más distinta cuanto que, en el espacio retiniano aludido, se proyecta un fragmento del mundo más extenso y más ricamente articulado —que sea menos perfecta en la visión periférica que en la visión central, en visión monocular que en visión binocular, en visión breve que en visión prolongada, que se atenúe a larga distancia, que varíe con los individuos y según la riqueza de su mundo perceptivo, que sea menos perfecta para las iluminaciones coloreadas, que borran la estructura superficial de los objetos y rasan la facultad de reflexión de las diferentes superficies, que para las iluminaciones incoloras que respetan

17 *Ibid.*, p. 674.

18 *Ibid.*, p. 675.

19 *Ibid.*, p. 667.

20 Las leyes son de Katz, *Farbwelt*.

Digitized by Google

estas diferencias estructurales.[21] La conexión del fenómeno de constancia, de la articulación del campo y del fenómeno de iluminación puede, pues, ser considerada como un hecho establecido.

Pero esta relación funcional todavía no nos permite comprender ni los términos que enlaza, ni, en consecuencia, su enlace concreto, y el mayor beneficio del descubrimiento se perdería si nos atuviéramos a la simple verificación de una variación correlativa de esos tres términos, tomados en su acepción ordinaria. *¿En qué sentido* hay que decir que el color del objeto permanece constante? ¿Qué *es* la organización del espectáculo y el *campo* en que se organiza? Finalmente, *¿qué es* una *iluminación?* La inducción psicológica es ciega si no conseguimos reunir en un fenómeno único las tres variables que entraña, y si no nos conduce, como de la mano, a una intuición en que las pretendidas "causas" o "condiciones" del fenómeno de constancia aparecerán como momentos de este fenómeno y en una relación de esencia con él.[22] Reflexionemos, pues, sobre los fenómenos que se nos acaban de revelar e intentemos ver cómo se motivan uno al otro en la percepción total. Consideremos ante todo ese modo de aparición singular de la luz o de los colores que se llama una iluminación. ¿Qué tiene de particular? ¿Qué sucede en el momento en que una mancha de luz es tomada como iluminación en vez de contar por sí misma? Han sido menester siglos de pintura antes de que se cayera en la cuenta de que sobre el ojo hay un reflejo sin el cual permanece empañado y ciego como en los cuadros de los primitivos.[23] El reflejo no es visto en sí mismo, puesto que por mucho tiempo ha podido pasar desapercibido, y, sin embargo, tiene su función en la percepción, puesto que la simple ausencia del reflejo quita vida y ex-

21 Gelb, *Farbenkonstanz,* p. 677.

22 De hecho, el psicólogo, por más positivo que quiera permanecer, siente que todo el valor de las investigaciones inductivas reside en conducirnos a una perspectiva de los fenómenos, y nunca resiste del todo a la tentación de señalar por lo menos esta nueva toma de conciencia. Así, P. Guillaume (*Traité de Psychologie,* p. 175), al exponer las leyes de la constancia de los colores, escribe que el ojo "tiene en cuenta la iluminación". Nuestras investigaciones, en cierto sentido, no han hecho otra cosa que desarrollar esta pequeña frase, que no significa nada en el plano de la estricta positividad. El ojo no es un espíritu, es un órgano material. ¿Cómo podría "tener en cuenta" algo? Sólo puede hacerlo si introducimos al lado del cuerpo objetivo, el cuerpo fenoménico, si lo convertimos en cuerpo-cognoscente y si, finalmente, sustituímos, como sujeto de la percepción, la conciencia por la existencia, es decir, el ser en el mundo a través de un cuerpo.

23 Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung,* p. 91.

Digitized by Google

presión tanto a los objetos como a los rostros. El reflejo sólo es visto con el rabillo del ojo. No se ofrece como un objetivo a nuestra percepción, sino que es su auxiliar o mediador. No se le ve en sí mismo, sino que hace ver al resto. Los reflejos y las iluminaciones en las fotografías frecuentemente pasan mal porque se les transforma en cosas, y si, por ejemplo, en una película, un personaje entra en una bodega con una lámpara en la mano, no vemos el haz de luz como un ser inmaterial que excava la oscuridad y que hace aparecer los objetos, sino que se solidifica, no es ya capaz de mostrarnos el objeto que está en su extremidad; el choque de la luz en una pared no produce sino chispazos de claridad cegadora que no se localizan en la pared sino en la superficie de la pantalla. La iluminación y el reflejo sólo desempeñan su papel si se resignan a ser intermediarios discretos y si *guían* nuestra mirada en vez de retenerla.[24] Pero, ¿qué hay que entender por esto? Cuando me llevan, en un departamento que no conozco, hacia el dueño de la casa, hay alguien que sabe en mi lugar, y para quien el desarrollo del espectáculo visual tiene un sentido, va hacia un objetivo, y me someto o me entrego a este saber que no tengo. Cuando se me hace ver en un paisaje un detalle que no he sabido distinguir yo solo, hay alguien que ya ha visto, que ya sabe dónde colocarse y dónde mirar para ver. La iluminación guía mi mirada y me hace ver el objeto, así, pues, en un sentido *sabe* y *ve* el objeto. Si me imagino un teatro sin espectadores en que el telón se levanta sobre un decorado iluminado, me parece que el espectáculo *es en sí mismo visible,* o listo para ser visto, y que la luz que excava los planos, dibuja las sombras y penetra el espectáculo de punta a cabo, realiza antes que nosotros una especie de visión. Recíprocamente, nuestra propia visión no hace sino tomar por su cuenta y proseguir el asedio del espectáculo por los caminos que le traza la iluminación, como, al oír una frase, nos sorprendemos de encontrar la huella de un pensamiento ajeno. Percibimos de acuerdo con la luz, como pensamos de acuerdo con el otro en la comunicación verbal. Y de igual modo que la comunicación supone (aunque superándola y enriqueciéndola a la vez en el caso de una palabra nueva y auténtica) un cierto montaje lingüístico por el cual un sentido habita las palabras, de igual modo la percepción supone en nosotros un aparato capaz de responder a las solicitaciones de la luz según su sentido (es decir, a la vez según su dirección y su significación, que es una y

[24] Para describir la función esencial de la iluminación, Katz toma prestado a los pintores el término de *Lichtführung* (*Farbwelt,* pp. 379-381).

Digitized by Google

la misma cosa), de concentrar la visibilidad desparramada, de acabar lo que está esbozado en el espectáculo. Este aparato es la mirada, en otras palabras, la correlación natural de las apariencias y de nuestros desarrollos kinestésicos, no conocida en una ley, sino vivida como el compromiso de nuestro cuerpo en las estructuras típicas de un mundo. La iluminación y la constancia de la cosa iluminada, que es su correlato, dependen directamente de nuestra situación corporal. Si, en una habitación muy iluminada, observamos un disco blanco colocado en un rincón de sombra, la constancia del blanco es imperfecta. Se mejora cuando nos aproximamos a la zona de sombra en que se encuentra el disco. Se hace perfecta cuando entramos en ella.[25] La sombra no se convierte verdaderamente en sombra (y correlativamente el disco no se ve como blanco) sino cuando deja de estar ante nosotros como algo por ver, y nos envuelve, se convierte en nuestro medio y nos establecemos en él. Sólo puede comprenderse este fenómeno si el espectáculo, lejos de ser una suma de objetos, un mosaico de cualidades extendido ante un sujeto acósmico, circunscribe al sujeto y le propone un pacto. La iluminación no está del lado del objeto, sino que es lo que asumimos, lo que tomamos como norma cuando la cosa iluminada se destaca ante nosotros y nos hace frente. La iluminación no es ni color ni siquiera luz en sí misma, sino que está más acá de la distinción entre colores y luminosidades. Por ello tiende siempre a convertírsenos en "neutra". La penumbra en que estamos se nos hace a tal punto natural que ya ni siquiera es percibida como penumbra. La iluminación eléctrica, que nos parece amarilla en el momento en que dejamos la luz diurna, pronto deja de tener para nosotros un color definido y, si un resto de luz diurna penetra en la habitación, esta luz "objetivamente neutra", nos aparece ahora teñida de azul.[26] No hay que decir que, percibiendo la iluminación amarilla de la electricidad como amarilla, la tomamos en cuenta en la apreciación de las apariencias y encontramos idealmente de este modo el color propio de los objetos. Tampoco hay que decir que la luz amarilla, a medida que se generaliza, es vista bajo el aspecto de la luz diurna y que de este modo el color de los otros objetos permanece realmente constante. Lo que hay que decir es que la luz amarilla, al asumir la función de iluminación, tiende a situarse más acá de todo color, tiende hacia el cero de color, y que, correlativamente,

25 Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 633.

26 Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, pp. 255 *ss.* V. *La Structure du Comportement*, pp. 108 *ss.*

Digitized by Google

los objetos se distribuyen los colores del espectro según el grado y el modo de su resistencia a esta nueva atmósfera. Todo color-*quale* está, pues, mediatizado por un color-función, se determina en relación con un nivel que es variable. El nivel se establece, y con él todos los valores coloreados que de él dependen, cuando empezamos a vivir en la atmósfera dominante y redistribuímos sobre los objetos los colores del espectro en función de esta convención fundamental. Nuestra instalación en un determinado medio coloreado, con la transposición de todas las relaciones de los colores que entraña es una operación corporal, no puedo llevarla a cabo sino *metiéndome* en la atmósfera nueva, porque mi cuerpo es mi facultad general de habitar todos los medios del mundo, la clave de todas las transposiciones y de todas las equivalencias que lo mantienen constante. De este modo, la iluminación no es sino un momento en una estructura compleja cuyos otros momentos son la organización del campo tal como nuestro cuerpo la realiza y la cosa iluminada en su constancia. Las correlaciones funcionales que pueden descubrirse entre estos tres fenómenos no son sino una manifestación de su "coexistencia esencial".[27]

Esto lo mostraremos mejor insistiendo sobre los dos últimos momentos. ¿Qué hay que entender por organización del campo? Hemos visto que, si se introduce un papel blanco en el haz luminoso de una lámpara de arco, hasta entonces fundido con el disco sobre el que cae, y percibido como un sólido cónico, el haz luminoso y el disco se disocian inmediatamente y la iluminación se califica de iluminación. La introducción del papel en el haz luminoso, al imponer con evidencia la "nosolidez" del cono luminoso, cambia su sentido con relación al disco sobre el que se apoya y le confiere el valor de iluminación. Todo sucede como si hubiera entre la visión del papel iluminado y la de un cono sólido una incompatibilidad vivida, y como si el sentido de una parte del espectáculo indujera una rectificación en el sentido del conjunto. Hemos visto también que en las diferentes partes del campo visual tomadas una a una, no se puede discernir el color propio del objeto y el de la iluminación, pero que, en el conjunto del campo visual, por una especie de acción recíproca en que cada parte se beneficia por la configuración de las otras, se desprende una iluminación general que confiere a todo color local su "verdadero" valor. Todo sucede, aquí también, como si los fragmentos del espectáculo, impotentes tomados

[27] *Wesenkoexistenz*, Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 671.

Digitized by Google

aisladamente para suscitar la visión de una iluminación, la hicieran posible por su reunión, y como si, a través de los valores coloreados desparramados en el campo, alguien leyera la posibilidad de una transformación sistemática. Cuando un pintor quiere representar un objeto brillante, no lo consigue poniendo sobre el objeto un color vivo, sino repartiendo convenientemente los reflejos y las sombras sobre los objetos del contorno.[28] Si se consigue ver por un momento como relieve un motivo excavado en hueco, por ejemplo, un sello, se tiene súbitamente la impresión de una iluminación mágica que proviene del interior del objeto. Es porque las relaciones de las luces y de las sombras en el sello se han invertido, con relación a lo que deberían ser, teniendo en cuenta la iluminación del lugar. Si se hace dar vueltas a una lámpara en torno de un busto manteniéndola a una distancia constante, incluso en el caso de que la lámpara misma sea invisible, percibimos la rotación de la fuente luminosa en el complejo de los cambios de iluminación y de color que son los únicos que se dan.[29] Hay, pues, una "lógica de la iluminación",[30] o también una "síntesis de la iluminación",[31] una composibilidad de las partes del campo visual, que puede muy bien explicitarse en proposiciones disyuntivas, por ejemplo, si el pintor quiere justificar su cuadro ante el crítico de arte, pero que es vivida por lo pronto como consistencia del cuadro o realidad del espectáculo. Más aún: hay una lógica total del cuadro o del espectáculo, una coherencia vivida de los colores, de las formas espaciales y del sentido del objeto. Un cuadro en una galería de pintura, visto a distancia conveniente, tiene una iluminación interior que confiere a cada una de las manchas de color no sólo su valor colorante, sino también determinado valor representativo. Visto muy de cerca, cae bajo la iluminación dominante en la galería, y los colores "ya no actúan entonces representativamente, ya no nos dan la imagen de determinados objetos, actúan como pegotes sobre una tela".[32] Si, ante un paisaje de montaña, asumimos una actitud crítica que aísla una parte del campo, el color mismo cambia, y este verde, que era un verde-de-pradera, aislado del contexto, pierde su espesor y su color a la vez que su valor representativo.[33] Un color no es nunca simplemente color, sino

28 Katz, *Farbwelt*, p. 36.
29 Id., *ibid.*, pp. 379-381.
30 *Ibid.*, p. 213.
31 *Ibid.*, p. 456.
32 *Ibid.*, p. 382.
33 *Ibid.*, p. 261.

Digitized by Google

color de cierto objeto, y el azul de un tapete no sería el mismo azul si no fuera un azul lanoso. Los colores del campo visual, acabamos de verlo, forman un sistema ordenado en torno a una dominante que es la iluminación tomada como nivel. Ahora visulmbramos un sentido más profundo de la organización del campo: no sólo son los colores, sino también los caracteres geométricos, todos los datos sensoriales y la significación de los objetos, los que forman un sistema, nuestra percepción entera está animada por una lógica que asigna a todo objeto la totalidad de sus determinaciones en función de las de los demás y que, "borra" como irreal todo dato aberrante, esta lógica está por entero subtendida por la certidumbre del mundo. Desde este punto de vista, se percibe por fin la verdadera significación de las constancias perceptivas. La constancia de color no es sino un momento abstracto de la constancia de las cosas, y la constancia de las cosas está fundada sobre la conciencia primordial del mundo como horizonte de todas nuestras experiencias. No es, pues, porque percibo colores constantes bajo la variedad de las iluminaciones por lo que creo en las cosas, y la cosa no será una suma de caracteres constantes, por el contrario, en la medida en que mi percepción está abierta de suyo hacia un mundo y hacia las cosas, encuentro colores constantes.

El fenómeno de la constancia es general. Se ha podido hablar de una constancia de los sonidos,[34] de las temperaturas, de los pesos[35] y, finalmente, de los datos táctiles en sentido estricto, también mediatizada por determinadas estructuras, determinados "modos de aparición" de los fenómenos en cada uno de estos campos sensoriales. La percepción de los pesos es la misma cualesquiera que sean los músculos que concurren a ella y cualquiera que sea la posición inicial de estos músculos. Cuando se levanta un objeto, con los ojos cerrados, su peso no es diferente, sea que la mano esté o no cargada con un peso suplementario (y que este peso actúe por presión en el dorso de la mano, o por tracción en la palma de la mano); sea que la mano actúe libremente o que, por el contrario, esté atada de tal manera que sólo trabajen los dedos; sea que un dedo o varios ejecuten la tarea; sea que se levante el objeto con la mano o con la cabeza, el pie o los dientes; sea, finalmente, que se levante el objeto en el aire o en el agua. Así, la impresión táctil es "interpretada" teniendo en cuenta la naturaleza y el número de apa-

34 Von Hornbostel, *Das räumliche Hören.*

35 Werner, *Grundfragen der Intensitätspsycologie,* pp. 68 *ss.* Fischel, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen,* pp. 342 *ss.*

Digitized by Google

ratos puestos en juego e incluso de las circunstancias físicas en las cuales aparece; y así también impresiones en sí mismas muy diferentes, como una presión sobre la piel de la frente y una presión sobre la mano, mediatizan la misma percepción de peso. En este caso es imposible suponer que la interpretación se basa en una inducción explícita y que, en la experiencia anterior, el sujeto ha podido medir la incidencia de estas diferentes variables sobre el peso efectivo del objeto: sin duda, nunca ha tenido ocasión de interpretar las presiones frontales en términos de peso o de añadir, para dar con la escala ordinaria de peso, a la impresión local de los dedos, el peso del brazo, suprimido en parte por la inmersión en agua. Aun si se admite que, por el uso de su cuerpo, el sujeto ha adquirido poco a poco una tabla de las equivalencias de peso y aprendido que tal impresión procurada por los músculos de los dedos es equivalente a tal otra procurada por la mano entera, semejantes inducciones, desde el momento en que las aplica a partes de su cuerpo que nunca han servido para levantar pesos, deben desarrollarse por lo menos en el cuadro de un saber global del cuerpo que abarca sistemáticamente todas sus partes. La constancia del peso no es una constancia real, no significa la permanencia de una "impresión de peso" proporcionada por los órganos más frecuentemente utilizados y traída a cuento por asociación en otros casos. ¿El peso del objeto será, pues, una invariante ideal y la percepción del peso un juicio por medio del cual, al poner en relación en cada caso la impresión con las condiciones corporales y físicas en que aparece, discernimos por una física natural una relación constante entre estas dos variables? Pero esto no es sino una manera de hablar: no conocemos nuestro cuerpo, el poder, el peso y el alcance de nuestros órganos, como un ingeniero conoce la máquina que ha construído pieza por pieza. Cuando comparamos el trabajo de nuestra mano con el de nuestros dedos, lo hacemos sobre el fondo de una facultad global de nuestro miembro anterior en que se distinguen o se identifican; en la unidad de un "yo puedo" las operaciones de los diferentes órganos aparecen como equivalentes. Correlativamente, las "impresiones" procuradas por cada uno de ellos no son realmente distintas y no están enlazadas únicamente por una interpretación explícita, sino que se dan de golpe como diferentes manifestaciones del peso "real", la unidad preobjetiva de la cosa es el correlato de la unidad preobjetiva del cuerpo. Así, el peso aparece como la propiedad identificable de una cosa sobre el fondo de nuestro cuerpo como sistema de gestos equivalentes. Este análi-

Digitized by Google

sis de la percepción del peso aclara toda la percepción táctil: el movimiento del cuerpo propio es al tacto lo que iluminación es a la visión.[36] Toda percepción táctil, a la vez que se abre a una "propiedad" objetiva, entraña un componente corporal, por ejemplo, la localización táctil de un objeto lo coloca en su lugar de acuerdo con los puntos cardinales del esquema corporal. Esta propiedad que, a primera vista, distingue absolutamente el tacto de la visión, permite, por el contrario, aproximarlos. Sin duda el objeto visible está ante nosotros y no sobre nuestro ojo, pero hemos visto que al fin y al cabo la posición, la magnitud o la forma visibles se determinan por la orientación, la amplitud y el dominio sobre ellas que tiene nuestra mirada. Sin duda, el tacto pasivo (por ejemplo, el tacto en el interior de la oreja o de la nariz y, en general, en todas las partes del cuerpo que ordinariamente están cubiertas) sólo nos procura noticia sobre el estado de nuestro cuerpo propio y casi nada referente al objeto. Inclusive en las partes más diferenciadas de nuestra superficie táctil, una presión sin movimiento apenas si procura un fenómeno identificable.[37] Pero también hay una visión pasiva, sin mirada, como la de una luz cegadora, que no despliega ante nosotros un espacio objetivo y en que la luz deja de ser luz y se convierte en algo doloroso que invade nuestro ojo. Y como la mirada exploradora de la visión verdadera, el "tacto cognoscente" [38] nos lanza fuera de nuestro cuerpo por el movimiento. Cuando una de mis manos toca la otra, la mano móvil desempeña la función de sujeto y la otra de objeto.[39] Hay fenómenos táctiles, pretendidas cualidades táctiles, como lo áspero y lo liso, que desaparecen absolutamente si se suprime el movimiento explorador. El movimiento y el tiempo no son sólo una condición objetiva del tacto cognoscente, sino un componente fenoménico de los datos táctiles. Dan forma a los fenómenos táctiles, de la misma manera que la luz esboza la configuración de una superficie visible.[40] Lo liso no es una suma de presiones semejantes, sino la manera en que una superficie utiliza el tiempo de nuestra exploración táctil o modula el movimiento de nuestra mano. El estilo de estas modulaciones define otros tantos modos de aparición del fenómeno táctil, que no son reductibles uno al otro y que no pueden

36 V. Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, p. 58.
37 *Ibid.*, p. 62.
38 *Ibid.*, p. 20.
39 *Ibid.*
40 *Ibid.*, p. 58.

Digitized by Google

ser deducidos de una sensación táctil elemental. Hay "fenómenos táctiles de superficie" (*Oberflächentastungen*) en los cuales un objeto táctil de dos dimensiones se ofrece al tacto y se opone más o menos firmemente a la penetración; medios táctiles de tres dimensiones, comparables a las placas coloreadas, por ejemplo, una corriente de aire o una corriente de agua en que metemos la mano; hay una transparencia táctil (*Durchtasteteflächen*). Lo húmedo, lo aceitoso, lo pegajoso, pertenecen a una capa de estructuras más complejas.[41] En una madera esculpida que tocamos, distinguimos de inmediato la fibra de la madera, que es su estructura natural, y la estructura artificial que le ha sido conferida por el escultor, como la oreja distingue un sonido en medio de ruidos.[42] El movimiento explorador tiene diferentes estructuras y no se puede tratar a los fenómenos correspondientes como una asociación de impresiones táctiles elementales, puesto que las pretendidas impresiones componentes ni siquiera se le dan al sujeto: si toco una tela de lino o una brocha, entre las cerdas de la brocha y los hilos del lino, no hay nada táctil, sino un espacio táctil sin materia, un fondo táctil.[43] Si el fenómeno táctil complejo no es descomponible realmente, por las mismas razones no lo será idealmente, y si queremos definir lo duro o lo fofo, lo áspero o lo liso, la arena o la miel como otras tantas leyes o reglas del desarrollo de la experiencia táctil, será menester poner en esa experiencia el saber de los elementos que la ley coordina. Quien toca y reconoce lo liso o lo áspero no pone sus elementos, ni las relaciones entre estos elementos, no los piensa parte por parte. No es la conciencia la que toca o la que palpa, sino la mano, y la mano es, como dice Kant, un "cerebro exterior del hombre".[44] En la experiencia visual, que lleva la objetivación mucho más lejos que la experiencia táctil, podemos, por lo menos a primera vista, envanecernos de constituir el mundo, porque nos presenta un espectáculo puesto a distancia ante nosotros, nos da la ilusión de estar presentes en todas partes inmediatamente y de no estar situados en ninguna parte. Pero la experiencia táctil se adhiere a la superficie de nuestro cuerpo, no podemos desplegarla ante nosotros, no se convierte del todo en objeto. Correlativamente, como sujeto del tacto, no puedo envanecerme de estar en todas partes y en ninguna, en este caso no puedo olvi-

41 *Ibid.*, pp. 24-35.
42 *Ibid.*, pp. 38 *s.*
43 *Ibid.*, p. 42.
44 Citado sin referencia por Katz, *ibid.*, p. 4.

Digitized by Google

dar que veo el mundo a través de mi cuerpo, la experiencia táctil "se me anticipa", no está centrada en mí; no soy yo el que toca sino mi cuerpo; cuando toco no pienso en una diversidad, mis manos dan con un determinado estilo que forma parte de sus posibilidades motrices y es esto lo que se quiere decir cuando se habla de un campo perceptivo: no puedo tocar eficazmente si el fenómeno no me arranca un eco, si no concuerda con cierta naturaleza de mi conciencia, si el órgano que viene a su encuentro no está sincronizado con él. La unidad y la identidad del fenómeno táctil no se realizan por una síntesis del reconocimiento en el concepto, están fundadas en la unidad y en identidad del cuerpo como conjunto sinérgico. "Desde el día en que el niño utiliza su mano como un instrumento de dominio único, se convierte también en instrumento único del tacto." [45] No sólo me sirvo de mis dedos y de mi cuerpo entero como de un órgano único, sino que gracias a esta unidad del cuerpo, las percepciones táctiles procuradas por un órgano son traducidas de inmediato al lenguaje de otros órganos, por ejemplo, el contacto de nuestra espalda o de nuestro pecho con el lino o la lana queda en el recuerdo bajo la forma de un contacto manual[46] y más en general podemos tocar, en el recuerdo, un objeto con partes de nuestro cuerpo que nunca lo han tocado efectivamente.[47] Todo contacto de un objeto con una parte de nuestro cuerpo objetivo es, pues, en realidad, contacto con la totalidad del cuerpo fenoménico actual o posible. He aquí de qué manera puede realizarse la constancia de un objeto táctil a través de sus diferentes manifestaciones. Se trata de una constancia-para-mi-cuerpo, una invariante de su comportamiento total. El cuerpo se adelanta a la experiencia táctil con todas sus superficies y con todos sus órganos a la vez, tiene una determinada típica del "mundo" táctil.

Ahora podemos abordar el análisis de la cosa intersensorial. La cosa visual (el disco lívido de la luna) o la cosa táctil (mi cráneo, tal como lo siento palpándolo) que se conserva idéntica para nosotros a través de una serie de experiencias, no es ni un *quale* que subsiste efectivamente, ni la idea o la conciencia de tal propiedad objetiva, sino lo que se encuentra o lo que reasume nuestra mirada o nuestro movimiento, una pregunta a la que responden con exactitud. El objeto que se ofrece a la mira-

[45] *Ibid.*, p. 160.
[46] *Ibid.*, p. 46.
[47] *Ibid.*, p. 51.

Digitized by Google

da o a la palpación suscita en nosotros una determinada intención motriz que apunta no a los movimientos del cuerpo propio, sino a la cosa misma, de la cual, por decirlo así, penden. Y si mi mano sabe de lo duro o de lo fofo, si mi mirada sabe de la luz lunar, es como una cierta manera de un unirme al fenómeno y de comunicarme con él. Lo duro y lo fofo, lo áspero y lo liso, la luz de la luna y del sol en nuestro recuerdo se dan, ante todo, no como contenidos sensoriales, sino como un determinado tipo de simbiosis, como una determinada manera que tiene el exterior de invadirnos, como una determinada manera que tenemos de acogerlo, y el recuerdo sólo desprende la estructura de la percepción de que ha nacido. Si se comprenden de esta manera las constantes de cada uno de los sentidos, no podrá plantearse la cuestión de definir la cosa intersensorial en que se unen por un conjunto de atributos estables o por la idea de este conjunto. Las "propiedades" sensibles de una cosa constituyen en conjunto una única cosa, de la misma manera que mi mirada, mi tacto y todos mis otros sentidos son, en conjunto, las facultades de un único cuerpo integradas en una única acción. La superficie que reconoceré como superficie de la mesa, cuando la miro vagamente, ya me invita a un enfoque y suscita los movimientos de fijación que le darán su "verdadero" aspecto. De igual modo todo objeto dado a un sentido suscita en relación con él la operación concordante de todos los otros sentidos. Veo un color de superficie porque tengo un campo visual y porque la estructuración del campo lleva mi mirada hacia ese color —percibo una cosa porque tengo un campo de existencia y todo fenómeno que aparece polariza hacia él mi cuerpo entero como sistema de facultades perceptivas. Atravieso las apariencias, llego al color o a la forma real, cuando mi experiencia se encuentra en su punto más alto de distinción y ya podrá Berkeley decirme que una mosca vería de otra manera ese mismo objeto o que un microscopio lo transformaría: estas diferentes apariencias son para mí apariencias de un determinado espectáculo verdadero, de aquel en que la configuración percibida, por una distinción suficiente, alcanza su máximum de riqueza.[48] Tengo objetos visuales porque tengo un campo visual cuya riqueza y distinción están en razón inversa y porque estas dos exigencias, cada una de las cuales iría por su parte al infinito, una vez reunidas, determinan en el proceso perceptivo un punto de madurez y un máximum. De igual manera, llamo la experiencia de la cosa o de la realidad —no sólo una realidad para-la-vista o para-el-tacto, sino una

[48] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 *ss.*

Digitized by Google

realidad absoluta— mi plena coexistencia con el fenómeno, el momento en que estaría bajo todas las relaciones en su máximum de articulación, y en que los "datos de los diferentes sentidos" se orientan hacia ese polo único como mis enfoques en el microscopio oscilan en torno a un enfoque privilegiado. No diré que se trata de una cosa visual cuando se trata de un fenómeno que, como las placas coloreadas, no ofrece ningún máximum de visibilidad a través de las diferentes experiencias que tengo de él, o que, como el cielo, lejano y ralo en el horizonte, mal localizado y difuso en el cenit, se deja contaminar por las estructuras más próximas y no les opone ninguna configuración propia. Si un fenómeno, por ejemplo, un reflejo o una brisa ligera de viento, sólo se da a uno de mis sentidos, se trata de un fantasma y sólo se aproximará a la existencia real, si, por azar, es capaz de hablar a mis otros sentidos, como, por ejemplo, el viento cuando es violento y se hace visible por el trastorno del paisaje. Cézanne decía que un cuadro contiene en sí mismo hasta el olor del paisaje.[49] Con ello quería decir que la estructuración del color en la cosa (y en la obra de arte si consigue absorber totalmente la cosa) significa por sí misma todas las respuestas que dará a la interrogación de los otros sentidos, que una cosa no tendría este color si no tuviera también esta forma, estas propiedades táctiles, esta sonoridad, este olor y que la cosa es la plenitud absoluta que proyecta ante sí misma mi existencia indivisa. La unidad de la cosa más allá de todas sus propiedades coaguladas no es un sustrato, una *X* vacía, un sujeto de inherencia, sino el acento único que se descubre en cada una de ellas, esa manera única de existir de la que las propiedades son una expresión segunda. Por ejemplo, la fragilidad, la rigidez, la transparencia y el sonido cristalino de un vaso, traducen una única manera de ser. Si un enfermo ve el diablo, ve también su olor, sus llamas y el humo, porque la unidad significativa diablo es esta esencia acre, sulfurosa y ardiente. Hay en la cosa una simbólica que enlaza cada una de las cualidades sensibles a las otras. El calor se da a la experiencia como un especie de vibración de la cosa, el color por su parte es algo así como un salir la cosa fuera de sí misma, y es *a priori* necesario que un objeto muy caliente enrojezca, pues el exceso de su vibración lo hace estallar.[50] El despliegue de los datos sensibles bajo nuestra

[49] J. Gasquet, *Cézanne*, p. 81.

[50] Esta unidad de las experiencias sensoriales reside en su integración en una vida única de la cual se convierten en testimonio visible y emblema. El mundo percibido no sólo es una simbólica de cada uno de los sentidos

Digitized by Google

mirada o bajo nuestras manos es algo así como un lenguaje que se aprende por sí mismo, en que la significación sería segregada por la estructura de los signos y por ello se puede decir literalmente que nuestros sentidos preguntan a las cosas y que éstas les responden. "La apariencia sensible revela (*kundgibt*), expresa como tal lo que no es en sí misma." [51] Comprendemos la cosa como comprendemos un comportamiento nuevo, esto es, no por una operación intelectual de subsunción, sino asumiendo por nuestra cuenta el modo de existencia que los signos observables esbozan ante nosotros. Un comportamiento esboza una determinada manera de tratar el mundo. De igual modo, en la interacción de las cosas, cada una de ellas está caracterizada por una especie de *a priori* que respeta en todos sus encuentros con el exterior. El sentido de una cosa habita esta cosa como el alma habita el cuerpo: no está detrás de las apariencias; el sentido del cenicero (por lo menos su sentido total e individual, tal cual se da en la percepción) no es una determinada idea del cenicero que coordina los aspectos sensoriales y que sólo sería accesible al entendimiento, sino que anima el cenicero, se encarna en él con evidencia. Por ello decimos que en la percepción la cosa nos es dada "en persona" o "en carne y hueso". Ante el otro, la cosa realiza este milagro de la expresión: un interior que se revela hacia el exterior, una significación que va hacia el mundo y existe en él y que sólo se puede comprender plenamente buscándola por la mirada en su lugar. De este modo la cosa es el correlato de mi cuerpo y más en general de mi existencia, de la que mi cuerpo no es sino la estructura estabilizada, y que se constituye en el dominio de mi cuerpo sobre ella, no es primero una significación para el entendimiento, sino una estructura accesible a la inspección del cuerpo y si queremos describir lo real tal como se nos aparece en la experiencia perceptiva, lo encontraremos cargado de predicados antropológicos. Estando siempre las relaciones entre las cosas o entre los aspectos de las cosas mediatizadas por nuestro cuerpo, resulta que la naturaleza entera es la instauración de nuestra propia vida o de nuestro interlocutor en una especie de diálogo. He ahí por qué en último análisis no podemos concebir una cosa que no sea percibida o

en términos de los otros sentidos, sino también una simbólica de la vida humana, como lo prueban las "llamas" de la pasión, la "luz" del espíritu y muchas otras metáforas o mitos. H. Conrad-Martius, *Realontologie*, p. 302.

[51] Conrad-Martius, *ibid.*, p. 196. La misma autora habla (*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*) de una *Selbtskundgabe* del objeto, p. 371.

Digitized by Google

perceptible. Berkeley decía que inclusive un desierto nunca visitado tiene por lo menos un espectador, que somos nosotros mismos cuando pensamos en él, esto es, cuando hacemos la experiencia mental de percibirlo. La cosa no puede nunca ser separada de alguien que la perciba, nunca puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las de nuestra existencia misma y porque se pone en el fin de una mirada o en el término de una exploración sensorial que la recubre de humanidad. En tal medida, toda percepción es una comunicación o una comunión, la reasunción o el acabamiento, por nuestra parte, de una intención extraña, o inversamente el cumplimiento desde afuera de nuestras facultades perceptivas y algo así como el emparejamiento de nuestro cuerpo con las cosas. Si esto no ha sido notado antes, ha sido debido a que la toma de conciencia del mundo percibido se hacía difícil por los prejuicios del pensamiento objetivo. Éste tiene por función constante reducir todos los fenómenos que dan testimonio de la unión del sujeto y del mundo y de sustituirla por la idea clara del objeto como un en sí y del sujeto como una pura conciencia. Este pensamiento deshace, pues, los lazos que reúnen la cosa y el sujeto encarnado, y sólo deja subsistir, para componer nuestro mundo, las cualidades sensibles, con exclusión de los modos de aparición que hemos descrito y de preferencia las cualidades visuales, porque tienen una apariencia de autonomía y se unen de una manera menos directa al cuerpo, presentándonos un objeto más bien que introduciéndonos en una atmósfera. Pero en realidad todas las cosas son concreciones de un medio y toda percepción explícita de una cosa vive de una comunicación previa con una determinada atmósfera. No somos un "conjunto de ojos, de orejas, de órganos táctiles con sus proyecciones cerebrales... de igual modo que todas las obras literarias... no son casos particulares en las permutaciones posibles de los sonidos que constituyen el lenguaje y de sus signos literarios, de igual modo que las cualidades o sensaciones representan los elementos de que se compone la gran poesía de nuestro mundo (*Umwelt*). Pero así como alguien que conociera solamente los sonidos y las letras no conocería en modo alguno la literatura y no captaría su sentido último —en verdad no captaría nada—, de igual modo el mundo no se da y nada es accesible para aquellos a quienes sólo se les dan 'sensaciones' ".[52] Lo percibido no es necesariamente un objeto presente ante mí como término de conocimiento, también

[52] Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, pp. 149-151.

Digitized by Google

puede ser una "unidad de valor" que sólo me está presente prácticamente. Si se han llevado un cuadro de la habitación en que vivimos, podemos percibir un cambio sin saber cuál es. Se percibe todo lo que forma parte de mi medio y mi medio abarca "todo aquello cuya existencia o inexistencia, cuya naturaleza o alteración cuentan prácticamente para mí": [53] la tempestad que todavía no ha estallado, y de la que ni siquiera podría enumerar los signos y que ni siquiera preveo, pero para la cual estoy "hecho" y preparado; la periferia del campo visual que el histérico no capta expresamente, pero que, sin embargo, codetermina sus movimientos y su orientación; el respeto de los otros hombres o esta amistad fiel de la que yo no me daba cuenta, pero que estaban ahí para mí, puesto que me dejan a la intemperie cuando se retiran.[54] El amor *está* en los ramos que Felix de Vandenesse prepara para la señora de Mortsauf tan claramente como en una caricia: "Pensaba que los colores y las hojas tenían una armonía, una poesía que se hacía clara para el entendimiento encantando la mirada, como las frases musicales despiertan mil recuerdos en el fondo de los corazones amantes y amados. Si el color es la luz organizada, ¿no debe tener un sentido como las combinaciones del aire lo tienen?... El amor tiene su emblema y la condesa lo descrifrará secretamente. Me lanzó una de esas miradas incisivas que se parecen al alarido de un enfermo cuando se le toca la llaga: era a la vez vergonzosa y arrebatadora". El ramo es evidentemente un ramo de amor y, sin embargo, es imposible decir lo que en él significa amor, por ello la señora de Mortsauf puede aceptarlo sin violar sus juramentos. No hay otra manera de comprenderlo que mirarlo y entonces dice lo que quiere decir. Su significación es la huella de una existencia, legible y comprensible por otra existencia. La percepción natural no es una ciencia, no tematiza las cosas de que se ocupa, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es la "opinión" la "fe originaria" que nos liga a un mundo como a nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el cual está polarizada nuestra existencia total.

Sin embargo, no hemos agotado todavía el sentido de la cosa al definirla como el correlato de nuestro cuerpo y de nuestra vida. Después de todo, sólo captamos la unidad de nuestro cuerpo en la de la cosa y a partir de las cosas se nos aparecen nuestras manos, nuestros ojos, todos nuestros órganos de los sentidos como otros tantos instrumentos sustituibles. El cuerpo

[53] *Ibid.*, p. 140.
[54] *Ibid.*

Digitized by Google

por sí mismo, el cuerpo en reposo no es más que una masa oscura, lo percibimos como un ser preciso e identificable cuando se mueve hacia una cosa, cuando se proyecta intencionalmente hacia el exterior, y entonces sólo está en el rabillo del ojo y al margen de la conciencia, cuyo centro está ocupado por las cosas y por el mundo. No se puede, decíamos, concebir una cosa percibida sin alguien que la perciba. Pero además, la cosa se presenta a quien la percibe como cosa en sí y plantea el problema de un verdadero en-sí-para-nosotros. De esto no nos damos cuenta ordinariamente, porque nuestra percepción, en el contexto de nuestras ocupaciones, se pone sobre las cosas en demasía para que demos con su presencia familiar, pero no tan en demasía como para descubrir lo que hay ahí de inhumano. Pero la cosa nos ignora, reposa en sí misma. La veremos si ponemos entre paréntesis nuestras ocupaciones y ponemos en ella una atención metafísica y desinteresada. Entonces se nos manifiesta como hostil y extraña, ya no es un interlocutor, sino lo Otro resueltamente silencioso, un Ello que se nos escapa como la intimidad de una conciencia ajena. La cosa y el mundo, decíamos, se ofrecen a la comunicación perceptiva como un rostro familiar cuya expresión se comprende de inmediato. Pero este rostro sólo expresa algo por la acomodación de los colores y las luces que lo componen, el sentido de esta mirada no está detrás de los ojos, está en ellos, y un toque de color de más o menos basta al pintor para transformar la mirada de un retrato. En sus obras de juventud, Cézanne buscaba ante todo pintar la expresión y por ello la frustraba. Poco a poco aprendió que la expresión es el lenguaje de la cosa misma y que nace de su configuración. Su pintura es un intento de dar con la fisonomía de las cosas y de los rostros por la restitución integral de su configuración sensible. Es lo que la naturaleza hace sin esfuerzo en cada momento. Por ello los paisajes de Cézanne son paisajes "de un premundo en que todavía no había hombres".[55] La cosa nos aparecía hace un momento como el término de una teleología corporal, como la norma de nuestro montaje psicofisiológico. Pero ésta era solamente una definición psicológica que no explicita el sentido entero de lo definido y que reduce la cosa a las experiencias en las cuales damos con ella. Ahora descubrimos el núcleo de realidad: una cosa es cosa porque, nos diga lo que nos diga, nos lo dice por la organización misma de sus aspectos sensibles. Lo "real" es ese medio en que cada momento no sólo es inseparable de los demás, sino en cierta forma

[55] F. Novotny, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, p. 275.

Digitized by Google

sinónimo de los demás, en que los "aspectos" se significan uno al otro en una equivalencia absoluta; es la plenitud insuperable: imposible describir completamente el color del tapete sin decir que se trata de un tapete, de un tapete de lana, y sin abarcar dentro de este color un determinado valor táctil, cierto peso y cierta resistencia al sonido. La cosa es un tipo de ser tal que la definición completa de un atributo exige la del sujeto entero y, en consecuencia, el sentido no se distingue de la apariencia total. Cézanne mismo decía: "el color y el dibujo no son diferentes; conforme se avanza en la pintura, más se dibuja, más se armoniza el color, más se precisa el dibujo... cuando el color alcanza su riqueza, la forma alcanza su plenitud".[56] Con la estructura iluminación-iluminado pueden darse planos. Con la aparición de la cosa puede, por fin, haber formas y emplazamientos unívocos. El sistema de las apariencias, los campos preespaciales, se anclan y se convierten por fin en un espacio. Pero no sólo los caracteres geométricos se confunden con el color. El sentido mismo de la cosa se hace bajo nuestros ojos, un sentido que ningún análisis verbal puede agotar y que se confunden con la exhibición de la cosa en su evidencia. Todo toque de color que da Cézanne debe, como dice E. Bernard, "contener el aire, la luz, el objeto, el plano, el carácter, el dibujo, el estilo".[57] Todo fragmento de un espectáculo visible satisface un número infinito de condiciones y lo propio de lo real es concentrar en cada uno de sus momentos una infinidad de relaciones. Al igual que la cosa, el cuadro está hecho para verse y no para definirse, pero si es como un pequeño mundo que se abre en el otro, no puede pretender la misma solidez. Sentimos que está fabricado a propósito, que en él el sentido precede a la existencia y que no entraña sino un mínimum de materia necesario para comunicarse. Por el contrario, lo que tiene de maravilloso el mundo real es que en él el sentido forma unidad con la existencia y que lo vemos instalarse en ella para siempre. En lo imaginario, apenas he concebido la intención de ver cuando creo ya haber visto. Lo imaginario carece de profundidad, no responde a nuestros esfuerzos por variar nuestros puntos de vista, no se presta a nuestra observación.[58] Nunca estamos seguros de él. En la percepción, por el contrario, es la materia misma la que adquiere sentido y forma. Si espero a alguien en la puerta de una casa, en una calle mal iluminada, toda persona que franquea la puerta se me aparece por un momento bajo una forma con-

[56] Gasquet, *Cézanne,* p. 123.
[57] E. Bernard, *La Méthode de Cézanne,* p. 298.
[58] J. P. Sartre, *L'Imaginaire,* p. 19.

Digitized by Google

fusa. Es *alguien* que sale, y no sé todavía si puedo reconocer en él a quien espero. La silueta familiar brotará de esta bruma como la tierra de su nebulosa. Lo real se distingue de nuestras ficciones porque en él el sentido envuelve y penetra profundamente la materia. Una vez que se ha roto el cuadro sólo tenemos entre las manos pedazos de tela coloreada. Si rompemos una piedra y después los fragmentos de esta piedra, los pedazos que obtenemos son también pedazos de piedra. Lo real se presta a una exploración infinita, es inagotable. Por esta razón los objetos humanos, los utensilios, nos parecen como puestos sobre el mundo, mientras que las cosas están enraizadas en un fondo de naturaleza inhumana. La cosa es para nuestra existencia más un polo de repulsión que un polo de atracción. Nos ignoramos en ella, y es esto lo que la convierte en cosa. No comenzamos conociendo los aspectos perspectivos de la cosa; no está mediatizada por nuestros sentidos, nuestras sensaciones, nuestras perspectivas, sino que vamos directamente a ella, y sólo secundariamente nos damos cuenta de los límites de nuestro conocimiento y de nosotros mismos como cognoscentes. He aquí, por ejemplo, un dado, consideremoslo tal como se ofrece en la actitud natural a un sujeto que nunca se ha interrogado acerca de la percepción, y que vive en las cosas. El dado está ahí, reposa en el mundo; si el sujeto da vueltas en su torno no aparecen *signos,* sino los lados del dado, no percibe proyecciones y ni siquiera escorzos del dado, sino que ve el lado por aquí o por allá, las apariencias que todavía no están coaguladas se comunican entre sí, pasan una a la otra, irradian todas desde una *Würfelhaftigkeit*[59] central que es su vínculo místico. Una serie de reducciones interviene desde el momento en que tomamos en consideración al sujeto percipiente. Ante todo, me doy cuenta de que el dado sólo es para mí. Quizá no todos mis vecinos lo ven y ya esta observación le hace perder algo de su realidad; deja de ser en sí para convertirse en el polo de una historia personal. A continuación me doy cuenta de que el dado en rigor sólo me es ofrecido por la vista, y por ello mismo sólo tengo la envoltura del dado total, pierde su materialidad, se vacía, se reduce a una estructura visual, forma y color, sombras y luces. Por lo menos la forma, el color, las sombras, las luces, no están en el vacío, tienen un punto de apoyo: la cosa visual. Ésta, en particular, tiene también una estructura espacial que confiere a sus propiedades cualitativas un valor particular: si se me dice que este dado no es sino un embeleco, de

[59] Scheler, *Der Formalismus in der Ethik,* p. 52.

Digitized by Google

golpe cambia su color, no tiene ya la misma manera de modular el espacio. Todas las relaciones espaciales que pueden encontrarse por explicitación en el dado, por ejemplo, la distancia de su cara anterior a su cara posterior, el valor "real" de los ángulos, la dirección "real" de los lados son indivisos en su ser de dado visible. Por una tercera reducción se pasa de la cosa visual al aspecto perspectivo: me doy cuenta de que no pueden caer bajo mis ojos todas las caras del dado, que algunas de ellas sufren deformaciones. En una última reducción, alcanzo finalmente la sensación, que ya no es una propiedad de la cosa, ni siquiera del aspecto perspectivo, sino una modificación de mi propio cuerpo.[60] La experiencia de la cosa no pasa por todas estas mediaciones y, en consecuencia, la cosa no se ofrece a un espíritu que captaría cada capa constitutiva como representativa de la capa superior y la construiría parte por parte. La experiencia se da ante todo en su evidencia y todo intento de definir la cosa sea como polo de mi vida corporal, sea como posibilidad permanente de sensaciones, sea como síntesis de las apariencias, sustituye la cosa misma en su ser originario por una reconstrucción imperfecta de ella con ayuda de jirones subjetivos. ¿Cómo podemos comprender que la cosa sea, a la vez, el correlato de mi cuerpo cognoscente y que lo niegue?

Lo que me es dado no sólo es la cosa, sino la experiencia de la cosa, una trascendencia en un surco de subjetividad, una naturaleza que se vislumbra a través de una historia. Si se pretendiera, de acuerdo con el realismo, hacer de la percepción una coincidencia con la cosa, no se comprendería ni siquiera lo que es el fenómeno perceptivo, no se comprendería cómo puede el sujeto asimilar la cosa, cómo después de haber coincidido con ella puede llevarla en su historia, puesto que por hipótesis no poseería nada de ella. Para que percibamos las cosas es menester que las vivamos. Sin embargo, rechazamos el idealismo de las síntesis porque también deforma nuestra relación vivida con las cosas. Si el sujeto percipiente hace la síntesis de lo percibido, es menester que domine y piense una materia de la percepción, que organice y enlace por sí mismo, desde el interior, todos los aspectos de la cosa, es decir, que la percepción pierda su inherencia a un sujeto individual y a un punto de vista; la cosa su trascendencia y su opacidad. Vivir una cosa no es ni coincidir con ella, ni pensarla de punta a cabo. Ahora se ve nuestro problema. Es menester que el sujeto percipiente, sin abandonar su lugar y su punto de vista, en la opacidad del sen-

[60] *Ibid.*, pp. 51-54.

Digitized by Google

tir, se tienda hacia las cosas de las que no tiene de antemano la clave y de las que, sin embargo, tiene en sí mismo el proyecto, que se abra a un Otro absoluto que prepara desde lo más profundo de sí mismo. La cosa no es un bloque, los aspectos perspectivos, el flujo de las apariencias, si no están explícitamente puestos, por lo menos están listos para ser percibidos y dados en una conciencia no tética, en la medida justa en que puedo huirles en la cosa. Cuando percibo un guijarro, no tengo expresamente conciencia de conocerlo sólo por los ojos, de no tener de él sino ciertos aspectos perspectivos y, sin embargo, si hago este análisis no me sorprenden sus resultados. Sordamente sabía que la percepción global atravesaba y utilizaba mi mirada, el guijarro se me aparecía a luz plena frente a las tinieblas borrosas de los órganos de mi cuerpo. Adivinaba hendiduras posibles en el bloque sólido de la cosa por poco que me entregara a la fantasía de cerrar un ojo o de pensar en perspectiva. Esto es lo que hay de verdad cuando se dice que la cosa se constituye en un flujo de apariencias subjetivas. Y, sin embargo, no la constituyo actualmente, es decir, yo no podría activamente y por una inspección del espíritu poner las relaciones de todos los escorzos sensoriales entre sí y en relación con mis aparatos sensoriales. Esto lo expresamos diciendo que percibo con mi cuerpo. La cosa visual aparece cuando mi mirada, siguiendo las indicaciones del espectáculo y reuniendo las luces y las sombras que están desparramadas, da con la superficie iluminada como con aquello que la luz manifiesta. Mi mirada "sabe" lo que significa tal mancha de luz en tal contexto, comprende la lógica de la iluminación. Más en general, hay una lógica del mundo que mi cuerpo entero abarca y por la cual las cosas intersensoriales se nos hacen posibles. Mi cuerpo, en tanto que es capaz de sinergia, sabe más o menos lo que significa para el conjunto de mi experiencia tal color, capta de inmediato la incidencia sobre la presentación y el sentido del objeto. Tener sentidos, por ejemplo, tener visión, significa poseer este montaje general, esa típica de las relaciones visuales posibles con ayuda de la cual somos capaces de asumir toda constelación visual dada. Tener un cuerpo significa poseer un montaje universal, una típica de todos los desarrollos perceptivos y de todas las correspondencias intersensoriales más allá del segmento de mundo que percibimos efectivamente. Una cosa no está, pues, *dada* efectivamente en la percepción, sino que interiormente la reasumimos, la reconstruímos y la vivimos, en tanto se enlaza a un mundo cuyas estructuras fundamentales tenemos en nosotros y del que es una de sus concreciones posibles. Vivida por nosotros, no por ello

Digitized by Google

es menos trascendente a nuestra vida, ya que el cuerpo humano, con sus hábitos que esbozan en torno suyo un contorno humano, está atravesado por un movimiento hacia el mundo mismo. El comportamiento animal apunta a un medio (*Umwelt*) animal y a centros de resistencia (*Widerstand*). Cuando se le quiere someter a estímulos naturales desprovistos de significación concreta, se provocan neurosis.[61] El comportamiento humano se abre a un mundo (*Welt*) y a un objeto (*Gegenstand*) más allá de los utensilios que se construye, y hasta puede tratar el cuerpo propio como un objeto. La vida humana se define por este poder que tiene de negarse en el pensamiento objetivo, y este poder lo tiene por su enlace primordial con el mundo mismo. La vida humana "comprende" no sólo tal medio definido, sino también una infinidad de medios posibles, y se comprende a sí misma, porque está lanzada en un mundo natural.

Hay, pues, que esclarecer esta comprensión originaria del mundo. El mundo natural, decíamos, es la típica de las relaciones intersensoriales. No entendemos por ello que se trate, a la manera kantiana, de un sistema de relaciones invariables a las que todo existente está sometido si debe poder ser conocido. No es a la manera de un cubo de cristal en el cual todas las presentaciones posibles se pueden concebir por su ley de construcción y que inclusive deja ver sus lados ocultos en su transparencia actual. El mundo tiene su unidad sin que el espíritu haya conseguido enlazar sus caras e integrarlas en la concepción de un geometral. La unidad del mundo es comparable a la de un individuo que reconozco en una evidencia irrefutable antes de haber logrado dar con la fórmula de su carácter, porque mantiene el mismo estilo en todos sus dichos y en toda su conducta, aunque cambie de medio o de ideas. Un estilo es cierta manera de tratar las situaciones que identifico o que comprendo en un individuo o en un escritor al reasumirlo por mi cuenta por una especie de mimetismo, aun si no puedo definirlo, y cuya definición, por correcta que pueda ser, nunca procura el equivalente exacto y sólo tiene interés para aquellos que han tenido ya su experiencia. Vivo la unidad del mundo como reconozco un estilo. Pero el estilo de una persona, de una ciudad, no es constante para mí. Después de diez años de amistad y sin tomar siquiera en cuenta los cambios debidos a la edad, me parece que tengo que habérmelas con otra persona, después de diez años de residencia, que tengo que habérmelas con otro barrio. Y no es que

[61] V. *La Structure du Comportement*, pp. 72 *ss.*

Digitized by Google

el *conocimiento de las cosas* haya variado. Casi insignificante a mi primera mirada, se transforma por el desarrollo de la percepción. El mundo mismo sigue siendo el mismo mundo a través de toda mi vida porque es justamente el ser permanente en el interior del cual opero todas las correcciones de conocimiento, que no lo vulneran en su unidad, y cuya evidencia polariza mi movimiento hacia la verdad a través de la apariencia y del error. Hay en los confines de la primera percepción del niño algo así como una presencia todavía desconocida, pero irrefutable, que el conocimiento determinará y llenará a continuación. Me engaño, es preciso que rectifique mis certidumbres y que excluya el ser a mis ilusiones, pero ni por un instante dudo de que las cosas mismas hayan podido ser compatibles y composibles, porque estoy desde el origen en comunicación con un ser único, con un inmenso individuo sobre el cual se destacan mis experiencias y que permanece en el horizonte de mi vida, como el rumor de una gran ciudad sirve de fondo a todo lo que hacemos ahí. Se dice que los sonidos o los colores pertenecen a un campo sensorial, porque una vez oídos los sonidos sólo pueden ser seguidos por otros sonidos, o por el silencio, que no es una nada auditiva, sino la ausencia de sonidos, y mantiene, por lo tanto, nuestra comunicación con el ser sonoro. Si reflexiono y durante ese tiempo dejo de oír, en el momento en que vuelvo a tomar contacto con los sonidos se me aparecen como estando ya ahí, vuelvo a tomar un hilo que había dejado caer, pero que no está roto. El campo es un montaje de cierto tipo de experiencias que, una vez que se ha establecido, no puede ser anulado. Nuestra posesión del mundo es del mismo género aproximadamente puesto que puede concebirse un sujeto sin campo auditivo, pero no un sujeto sin mundo.[62] De igual modo que, en el sujeto que oye, la ausencia de sonido no rompe la comunicación con el mundo sonoro, del mismo modo, en un sujeto sordo y ciego de nacimiento, la ausencia del mundo visual y del mundo auditivo no suspende la comunicación con el mundo en general; hay siempre algo ante él, un ser que descifrar, una *omnitudo realitatis,* y esta posibilidad está fundada para siempre por la primera experiencia sensorial, por angosta o imperfecta que pueda ser. No tenemos otra manera de saber lo que es el mundo sino reasumiendo esta afirmación que se hace en cada momento en nosotros, y toda definición del mundo sólo será una designación abstracta que no nos diría nada si no tuviéramos ya acceso a lo definido, si no lo

62 E. Stein, *Beiträge zur Phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften,* pp. 10 *ss.*

Digitized by Google

supiéramos por el solo hecho de ser. En la experiencia del mundo han de fundarse todas nuestras operaciones lógicas de significación y el mundo mismo no es una determinada significación común a todas nuestras experiencias que leeríamos a través de ellas, una idea que vendría a animar la materia del conocimiento. No tenemos del mundo una serie de escorzos cuyo enlace operaría una conciencia en nosotros. Sin duda, el mundo se escorza espacialmente ante todo: no veo sino el lado sur del paseo, si atravesara vería el lado norte; no veo sino París, el campo que acabo de abandonar se ha hundido en una especie de vida latente; pero más profundamente considerado, los escorzos espaciales son también temporales, un "en otra parte" es siempre algo que se ha visto o que se podría ver; e inclusive si lo percibo como simultáneo con el presente, esto se debe a que forma parte de la misma onda de duración. La ciudad a la que me aproximo cambia de aspecto; como lo experimento cuando dejo de verla por un momento y vuelvo a poner los ojos en ella. Pero los escorzos no se suceden o no se yuxtaponen ante mí. En estos diferentes momentos, mi experiencia se enlaza a sí misma de tal modo que no tengo diferentes perspectivas enlazadas por la concepción de un invariante. El cuerpo percipiente no ocupa sucesivamente diferentes puntos de vista bajo la mirada, de una conciencia, sin lugar, que los piensa. La reflexión objetiva los puntos de vista o las perspectivas, cuando percibo estoy por mi punto de vista en el mundo entero y no conozco ni siquiera los límites de mi campo visual. La diversidad de los puntos de vista se vislumbra por un deslizamiento imperceptible, por cierto "corrimiento" de la apariencia. Si los escorzos sucesivos se distinguen realmente, como en el caso en que me aproxime en coche a una ciudad y no la mire sino intermitentemente, no hay ya percepción de la ciudad, sino que súbitamente me encuentro ante otro objeto sin medida común con el anterior. Finalmente juzgo: "Es Chartres", sueldo las dos apariencias en una, pero puedo hacerlo porque ambas se destacan sobre una única percepción del mundo que no puede, en consecuencia, admitir la misma discontinuidad. No se puede construir la percepción de la cosa y del mundo a partir de escorzos distintos, como no se puede construir la visión binocular de un objeto a partir de dos imágenes monoculares, y mis experiencias del mundo se integran en un mundo único como la imagen doble desaparece en la cosa única, en el momento en que mi dedo deja de comprimir mi globo ocular. No tengo una vista en perspectiva y luego otra, y entre ellas un enlace del entendimiento, sino que toda perspectiva *pasa a* la

Digitized by Google

otra y, si todavía puede hablarse de síntesis, se trataría de una "síntesis de transición". En particular, la visión actual no está limitada a lo que mi campo visual me ofrece efectivamente y la habitación cercana, el paisaje detrás de esa colina, el interior o el reverso de este objeto no es evocado o representado. Mi punto de vista no es una limitación de mi experiencia, sino una manera de deslizarme en el mundo entero. Cuando miro el horizonte, no me hace *pensar* en ese otro paisaje que vería si estuviera allá, éste en un tercer paisaje y así sucesivamente, no me *represento* nada, sino que todos los paisajes están ya ahí en el encadenamiento concordante y en la infinitud abierta de sus perspectivas. Cuando miro el verde brillante de un vaso de Cézanne, no me hace *pensar* en la cerámica sino que me la presenta, está ahí, con su costra delgada y lisa y su interior poroso, en la manera particular en que el verde se modula. En el horizonte interior y exterior de la cosa o del paisaje, hay una copresencia o una coexistencia de los escorzos que se enlaza a través del tiempo y del espacio. El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que garantiza a mis experiencias una unidad dada, y no querida, por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica y cuyo correlato en mí es la existencia dada, general y prepersonal de mis funciones sensoriales en que hemos encontrado la definición del cuerpo.

Pero ¿cómo puedo tener la experiencia del mundo como de un individuo existente en acto, ya que ninguna de las visiones en perspectiva lo agota, ya que los horizontes siempre están abiertos y por otra parte ya que ningún saber, ni siquiera el científico, nos da la fórmula invariable de una *facies totius universi*? ¿Cómo puede una cosa *presentarse* a nosotros, puesto que la síntesis no está acabada y siempre puedo esperar que estalle y pase a la categoría de simple ilusión? Sin embargo, hay algo y no más bien nada. Hay lo determinado, por lo menos con cierto grado de relatividad. Inclusive si a fin de cuentas no sé de esta piedra en modo absoluto, inclusive si el conocimiento que la afecta va paso a paso hasta el infinito y no termina nunca, lo cierto es que la piedra percibida está ahí, que la reconozco, que le he dado un nombre y que nos ponemos de acuerdo acerca de cierto número de enunciaciones a su respecto. De este modo parece que vamos hacia una contradicción: la creencia en la cosa y en el mundo sólo puede significar la presunción de una síntesis acabada —y, sin embargo, este acabamiento es imposible por la naturaleza misma de las perspectivas que deben enlazarse,

Digitized by Google

puesto que cada una de ellas remite indefinidamente por sus horizontes a otras perspectivas. En efecto, hay contradicción en tanto que operamos en el ser, pero la contradicción se cancela o más bien se generaliza, se liga a las condiciones últimas de nuestra experiencia, se confunde con la posibilidad de vivir y de pensar, si operamos en el tiempo y si atinamos a comprender el tiempo como la medida del ser. La síntesis de los horizontes es esencialmente temporal, es decir, no está sujeta al tiempo, no lo sufre, no tiene que superarlo, sino que se confunde con el movimiento mismo por el cual transcurre el tiempo. Por mi campo perceptivo con sus horizontes espaciales, estoy presente en mi contorno, coexisto con todos los otros paisajes que se extienden más allá, y todas estas perspectivas forman en conjunto una única ola temporal, un instante del mundo; por mi campo perceptivo con sus horizontes temporales, estoy presente en mi presente, en todo el pasado que lo ha precedido y en un porvenir. Pero a la vez, esta ubicuidad no es efectiva, sino manifiestamente intencional. El paisaje que tengo bajo los ojos puede, desde luego, anunciarme la figura del que está escondido detrás de la colina, pero con cierto grado de indeterminación: aquí habrá prados, allá habrá bosques quizá, y, en todo caso, más allá del horizonte próximo, sólo sé que habrá la tierra o el mar, más allá todavía, o mar libre o mar congelado, más allá, o bien el medio terrestre o bien el aire, y, en los confines de la atmósfera terrestre, sólo sé que hay algo que percibir en general, de aquellas lejanías sólo tengo el estilo abstracto. De igual modo, aunque paso a paso todo pasado esté encerrado por entero en el pasado más reciente que le ha sucedido inmediatamente, debido al encajonamiento de las intencionalidades, el pasado se degrada, y mis primeros años se pierden en la existencia general de mi cuerpo del que sólo sé que estaba ya ante colores, sonidos y ante una naturaleza semejante a la que veo ahora. Mi posesión de lo lejano y del pasado, como la del porvenir, no es, pues, sino posesión en principio, mi vida se me escapa por todas partes, está circunscrita por zonas impersonales. La contradicción que encontrábamos entre la realidad del mundo y su inacabamiento, es la misma contradicción que se da entre la ubicuidad de la conciencia y su compromiso en un campo de presencia. Pero mirémosla más de cerca, ¿se trata de una contradicción o de una alternativa? Si digo que estoy encerrado en mi presente, como después de todo se pasa por transición insensible del presente al pasado, de lo próximo a lo lejano, y como por otra parte es imposible separar rigurosamente el presente de lo que sólo está apresentado, la

Digitized by Google

trascendencia de las lejanías conquista mi presente e introduce una sospecha de irrealidad, aun en experiencias con las cuales creo coincidir; si estoy aquí y ahora, no estoy ni aquí ni ahora. Si, por el contrario, estimo que mis relaciones intencionales con el pasado y el "en otra parte" como constitutivas del pasado y del "en otra parte", si pretendo sustraer la conciencia a toda localización y a toda temporalidad, si estoy en todas partes a donde mi percepción y mi memoria me llevan, no puedo habitar ningún tiempo y, con la realidad privilegiada que define mi presente actual, desaparece la de mis antiguos presentes o la de mis presentes eventuales. Si la síntesis pudiera ser efectiva, si mi experiencia formara un sistema cerrado, si la cosa y el mundo pudieran ser definidos de una vez por todas, si los horizontes espacio-temporales pudieran, aunque sólo fuera idealmente, ser explicitados y el mundo pensado sin punto de vista, entonces sí que nada existiría, me remontaría sobre el mundo, y lejos de que todos los lugares y de que todos los tiempos se hicieran reales a la vez, dejarían todos de serlo porque no habitaría ninguno y no estaría comprometido en ninguna parte. Si soy siempre y en todas partes, no soy nunca y en ninguna parte. Así, pues, no hay por qué elegir entre el inacabamiento del mundo y su existencia, entre el compromiso y la ubicuidad de la conciencia, entre la trascendencia y la inmanencia, ya que cada uno de estos términos, cuando se le afirma solo, hace nacer su contrario. Lo que hay que comprender es que por idéntica razón estoy presente aquí y ahora, y presente en otra parte y siempre, ausente aquí y ahora, y ausente de todo lugar y de todo tiempo. Esta ambigüedad no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, es su definición. El tiempo, en sentido lato, es decir, tanto el orden de las coexistencias, como el orden de las sucesiones, es un medio al cual no se puede tener acceso y que no se puede comprender sino asumiendo en él una situación y captándolo por entero a través de los horizontes de esta situación. El mundo, que es el núcleo del tiempo, sólo subsiste por este movimiento único que separa lo apresentado de lo presente y los compone a la vez, y la conciencia, que pasa por ser el lugar de la claridad, es por el contrario el lugar mismo del equívoco. En estas condiciones, se puede decir, si se quiere, que nada existe absolutamente, y sería, en efecto, más exacto decir que nada existe y que todo se temporaliza. Pero la temporalidad no es una existencia disminuída. El ser objetivo no es la existencia plena. El modelo nos lo ofrecen esas cosas que están ante nosotros y que a primera vista parecen absolutamente determinadas: esta piedra *es* blanca, dura, tibia, el mundo parece haberse cris-

Digitized by Google

talizado en ella, parece que no tiene necesidad del tiempo para existir, que se despliega por entero en el instante, que toda adición de existencia es para ella un nuevo nacimiento, y se estaría tentado a creer por un momento que el mundo, si es algo, no puede ser sino una suma de cosas semejantes a esta piedra, y el tiempo una suma de instantes perfectos. Tales son, en efecto, el mundo y el tiempo cartesianos, y es también verdad que esta concepción del ser es algo así como inevitable, puesto que tengo un campo visual con objetos circunscritos, un presente sensible, y que todo "en otra parte" se da como otro aquí, y todo pasado y todo porvenir como un presente anterior o futuro. La percepción de una cosa funda para siempre el ideal de conocimiento objetivo o explícito que desarrolla la lógica clásica, pero desde el momento en que nos apoyamos en estas certidumbres, desde el momento en que despertamos la vida intencional que las engendra, nos percatamos de que el ser objetivo tiene sus raíces en las ambigüedades del tiempo. No puedo concebir el mundo como una suma de cosas, ni el tiempo como una suma de "ahoras" puntuales, puesto que cada cosa sólo puede ofrecerse con sus determinaciones plenas si las otras retroceden en la onda de las lejanías; todo presente en su realidad sólo lo es excluyendo la presencia simultánea de los presentes anteriores y posteriores y, de este modo, una suma de cosas o una suma de presentes es un sin sentido. Las cosas y los instantes sólo pueden articularse entre sí para formar un mundo a través de ese ente ambiguo que se llama una subjetividad y no pueden hacerse copresentes sino desde cierto punto de vista e intencionalmente. El tiempo objetivo que transcurre y existe parte por parte, ni siquiera sería sospechado si no estuviera envuelto por un tiempo histórico que se proyecta del presente vivo hacia un pasado y hacia un porvenir. La pretendida plenitud del objeto y del instante sólo brota ante la imperfección del ser intencional. Un presente sin porvenir o un eterno presente es justamente la definición de la muerte, el presente vivo está desgarrado entre un pasado que reasume y un porvenir que proyecta. Es, pues, esencial a la cosa y al mundo presentarse como "abiertos", remitirnos más allá de sus manifestaciones determinadas, prometernos siempre "otra cosa que ver". Esto se expresa algunas veces diciendo que la cosa y el mundo son misteriosos. Y lo son, en efecto, cuando no nos limitamos a su aspecto objetivo y los recolocamos en el medio de la subjetividad. Son incluso un misterio absoluto, que no soporta ningún esclarecimiento, no por un defecto provisional de nuestro conocimiento, porque entonces recaería en la condición de sim-

Digitized by Google

ple problema, sino porque no es del orden del pensamiento objetivo en que hay soluciones. Nada hay que ver más allá de nuestros horizontes, como no sean otros paisajes y otros horizontes, nada en el interior de la cosa, sino otras más pequeñas. El mundo, en el sentido pleno de la palabra, no es un objeto, tiene una cubierta de determinaciones objetivas, pero también hendiduras, lagunas en las que se acomodan las subjetividades, o más bien, que son las subjetividades mismas. Ahora se comprende por qué las cosas, que le deben su sentido, no son significaciones ofrecidas a la inteligencia, sino estructuras opacas, y se comprende también por qué su sentido último permanece brumoso. La cosa y el mundo no existen sino vividos por mí o por sujetos semejantes a mí, puesto que son el encadenamiento de nuestras perspectivas, pero trascienden todas las perspectivas porque este encadenamiento es temporal e incompleto. Me parece que el mundo se vive fuera de mí por sí mismo, como los paisajes ausentes prosiguen viviéndose más allá de mi campo visual, y como mi pasado se ha vivido en otro tiempo más acá de mi presente.

La alucinación desintegra lo real bajo nuestros ojos, lo sustituye por una cuasi-realidad. El fenómeno alucinatorio nos retrae de estas dos maneras a los fundamentos prelógicos de nuestro conocimiento y confirma lo que se acaba de decir sobre la cosa y sobre el mundo. El hecho capital es que los enfermos distinguen comúnmente sus alucinaciones y sus percepciones. Algunos esquizofrénicos que tienen alucinaciones táctiles de pinchaduras o de "corriente eléctrica" saltan cuando se les aplica una inyección de cloruro de etilo o una verdadera corriente eléctrica: "En esta ocasión —dicen al médico—, viene de usted, es para operarme." Otro esquizofrénico que decía ver en el jardín un hombre bajo su ventana y señalaba el lugar, el traje, la actitud, se queda perplejo cuando se coloca efectivamente alguien en el jardín, en el lugar señalado, con el mismo traje y en la misma postura. Lo mira atentamente: "¡Ah!, es verdad, hay alguien, pero es otro." Se rehusa a contar dos hombres en el jardín. Una enferma que no ha dudado nunca de sus voces, cuando se le hace oír en el fonógrafo voces semejantes a las suyas, interrumpe su trabajo, levanta la cabeza sin volverse, ve aparecer un ángel blanco, como sucede cada vez que oye esas voces, pero no cuenta esta experiencia entre el número de "voces" del día: en esta ocasión no es lo mismo, sino que se trata de una voz "directa", que puede ser la del médico. Una demente senil que se queja de encontrar polvo en su cama, se sobresalta cuando en-

Digitized by Google

cuentra verdaderamente una ligera capa de polvo de arroz: "¿Qué es esto?" "Este polvo es húmedo, el otro es seco." En un delirio alcohólico, el sujeto que ve la mano del médico como un conejillo de Indias se da cuenta de inmediato que se ha colocado un verdadero conejillo en la otra mano.[63] Si los enfermos dicen frecuentemente que se les llama por teléfono o por radio, es justamente para expresar que el mundo enfermo es artificial, que algo le falta para ser una "realidad". Las voces son voces de tramposos, o de "gentes que parecen tramposos". Se trata de un joven que simula la voz de un viejo, es "como si un alemán intentara hablar *yiddish*".[64] "Es como cuando una persona dice algo a alguien, pero sin llegar a hablar.[65] ¿No ponen fin estas confesiones a todo el debate acerca de la alucinación? Puesto que la alucinación no es un contenido sensorial, sólo nos queda considerarla como un juicio, como una interpretación o como una creencia. Pero si los enfermos no creen en la alucinación en el mismo sentido en que se cree en los objetos percibidos, es también imposible una teoría intelectualista de la alucinación. Alain cita el aforismo de Montaigne acerca de los locos "que creen ver lo que en efecto no ven",[66] pero precisamente los locos no *creen ver* ya que apenas se les interroga, rectifican en este punto sus declaraciones. La alucinación no es un juicio o una creencia temeraria por las mismas razones que no es un contenido sensorial; el juicio o la creencia no pueden consistir sino en tematizar la alucinación como verdadera, y esto es justo lo que no hacen los enfermos. En el plano del juicio distinguen la alucinación de la percepción, y en todo caso argumentan en contra de sus alucinaciones: las ratas no pueden salir de la boca y entrar en el estómago,[67] un médico que oye voces sube en una barca y rema hacia alta mar para persuadirse de que efectivamente nadie le habla.[68] Cuando sobreviene la crisis alucinatoria, la rata y las voces *aún están ahí.*

¿Por qué fracasan el empirismo y el intelectualismo en darnos a comprender la alucinación y qué método nos la haría comprender? El empirismo intenta *explicar* la alucinación como explica la percepción: por el efecto de determinadas causas fisio-

63 Zucker, *Experimentelles über Sinnestäuschungen,* pp. 706-764.

64 Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace,* p. 66.

65 Schröder, *Das Halluzinieren,* p. 606.

66 *Système des Beaux-Arts,* p. 15.

67 Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen,* p. 15.

68 Jaspers, *Ueber Trugwahrnehmungen,* p. 471.

Digitized by Google

lógicas, por ejemplo, la irritación de los centros nerviosos, los datos sensibles aparecerían como aparecen en la percepción por la acción de estímulos físicos sobre los mismos centros nerviosos. A primera vista, no hay nada de común entre estas hipótesis fisiológicas y la concepción intelectualista. En realidad hay de común, como se verá, que las dos doctrinas suponen la prioridad del pensamiento objetivo, echan mano de un único modo de ser, el ser objetivo, e intentan introducir en él, por fuerza, el fenómeno alucinatorio. Por ello lo falsean, frustran su modo propio de certidumbre y su sentido inmanente, puesto que, según dice el enfermo mismo, la alucinación no tiene lugar en el ser objetivo. Para el empirismo, la alucinación es un acaecer en la cadena de los acaeceres que va desde el estímulo hasta el estado de conciencia. El intelectualismo intenta desembarazarse de la alucinación, construirla, deducir lo que puede ser a partir de una determinada idea de la conciencia. El *cogito* nos enseña que la existencia de la conciencia se confunde con la conciencia de existir, y que, en consecuencia, nada puede haber en ella sin que no lo sepa, y recíprocamente, todo lo que sabe con certidumbre, lo encuentra en sí misma. En consecuencia, la verdad o la falsedad de una experiencia no puede consistir en su relación con una realidad exterior, sino ser legibles en ella misma a título de denominaciones extrínsecas, sin lo cual no podrían ser reconocidas. Así, pues, las percepciones falsas no son verdaderas percepciones. El alucinado no puede oír o ver en el sentido fuerte de estas palabras. Juzga, cree ver u oír, pero no ve, no oye, en efecto. Esta conclusión no salva ni siquiera al *cogito*: todavía quedaría por saber cómo puede un sujeto creer que oye, cuando que efectivamente no oye. Si se dice que esta creencia es simplemente aseverativa, que es un conocimiento de primer grado, una de esas apariencias flotantes en que no se cree en el sentido completo de la palabra y que sobreviven a falta de una crítica, en una palabra, un simple estado de hecho de nuestro conocimiento, la cuestión consistirá entonces en saber cómo puede una conciencia estar, sin saberlo, en tal estado de insuficiencia o, si lo sabe, cómo puede adherirse a ello.[69] El *cogito* intelectualista sólo deja frente a sí un *cogitatum* absolutamente puro que posee y constituye de punta a

[69] De aquí las vacilaciones de Alain: si la conciencia se conoce siempre, es menester que distinga inmediatamente lo percibido de lo imaginario, y se dirá que lo imaginario no es visible (*Système des Beaux-Arts*, pp. 15 *ss.*). Pero si hay una impostura alucinatoria, es menester que lo imaginario pueda pasar como percibido y entonces se dirá que el juicio entraña visión (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 18).

Digitized by Google

cabo. Hay una dificultad insuperable en comprender cómo puede engañarse a propósito de un objeto que constituye. Se trata, pues, de una reducción de nuestra experiencia a objetos, la prioridad del pensamiento objetivo que, una vez más, aleja la mirada del fenómeno alucinatorio. Entre la explicación empirista y la reflexión intelectualista hay una familiaridad profunda que reside en su común ignorancia de los fenómenos. Una y otra construyen el fenómeno alucinatorio en vez de vivirlo. Inclusive lo que hay de nuevo y de valioso en el intelectualismo —la diferencia de naturaleza que establece entre percepción y alucinación— se ve comprometida por la prioridad del pensamiento objetivo: si el sujeto alucinado *conoce* objetivamente o piensa su alucinación en cuanto tal, ¿cómo es posible la impostura alucinatoria? Todo esto es un resultado de que el pensamiento objetivo, la reducción de las cosas vividas a objetos, la subjetividad en la *cogitatio,* no deja ningún lugar a la adhesión equívoca del sujeto a fenómenos preobjetivos. La consecuencia es, pues, clara. No hay que construir la alucinación, ni en general construir la conciencia de acuerdo con una determinada esencia o idea de sí misma que obligue a definirla por una adecuación absoluta y que haga impensables sus detenciones de desarrollo. Nos enseñamos a conocer la conciencia como cualquier otra cosa. Cuando el alucinado dice que ve, que oye, no hay que creerle,[70] puesto que dice también lo contrario, pero hay que comprenderlo. No debemos atenernos a las opiniones de la conciencia sana sobre la conciencia alucinada y considerarnos como los únicos jueces del sentido propio de la alucinación. A esto se replicará, sin duda, que no puedo alcanzar la alucinación tal cual es en sí misma. Quien piensa en la alucinación, en el otro o en su propio pasado, nunca coincide con la alucinación, con el otro o con su pasado tal cual ha sido. El conocimiento nunca puede rebasar este límite de la facticidad. Desde luego, pero esto no debe ser utilizado como justificación de construcciones arbitrarias. Es verdad que no se hablaría de nada si sólo se tuviera que hablar de experiencias con las que se coincide, puesto que la palabra es ya una separación. Más aún, no hay experiencia sin palabra, lo puro vivido ni siquiera existe en la vida hablante del hombre. Pero el sentido primero de la palabra reside, sin embargo, en este texto de la experiencia que se esfuerza por proferir. Lo que se busca no es una coincidencia quimérica de mí mismo con el otro, del yo presente con su pasado, del médico con el enfermo; no pode-

70 Así Alain reprocha a los psicólogos el hacerlo.

Digitized by Google

mos asumir la situación del otro, revivir el pasado en su realidad, la enfermedad tal cual es vivida por el enfermo. La conciencia del otro, el pasado, la enfermedad, nunca se reducen en su existencia a lo que yo conozco. Pero mi propia conciencia en tanto que existe y se compromete, tampoco se reduce a lo que sé de ella. Si el filósofo se procura a sí mismo alucinaciones por medio de una inyección de mezcalina, o bien se rinde a una tendencia alucinatoria y vive entonces la alucinación, no la conocerá, o bien conserva algo de su poder reflexivo y entonces podrá siempre rechazarse su testimonio, que no es el de un alucinado "comprometido" en la alucinación. No hay, pues, privilegio del conocimiento de sí mismo y el otro es tan impenetrable como yo mismo. Lo que me es dado, no es por una parte yo mismo y por otra el otro, mi presente y por otra parte mi pasado, la conciencia sana con su *cogito* y, por otra parte, la conciencia alucinada, siendo la primera el único juez de la segunda y reducida en lo que la afecta a sus conjeturas internas —lo que se me da es el médico *con* el enfermo, yo *con* el otro, mi pasado *en el horizonte* de mi presente. Deformo mi pasado al evocarlo en el presente, pero inclusive de estas deformaciones puedo darme cuenta, y me son señaladas por la tensión que subsiste entre el pasado abolido a que apunto y mis interpretaciones arbitrarias. Me engaño sobre el otro porque lo veo desde mi punto de vista, pero lo oigo protestar y, a fin de cuentas, tengo la idea del otro como de un centro de perspectivas. En el interior de mi propia situación aparece la del enfermo que interrogo y, en este fenómeno de dos polos, aprendo a conocerme a la vez que a conocer al otro. Hay que recolocarnos en la situación efectiva en que las alucinaciones y lo "real" se nos ofrecen y captar su diferenciación concreta en el momento en que se produce, en la comunicación con el enfermo. Estoy sentado frente a mi sujeto y converso con él, se esfuerza por describirme lo que "ve" y lo que "oye": no se trata de creerle bajo su palabra, ni de reducir sus experiencias a las mías, ni de coincidir con él, ni de atenerme a su punto de vista, sino de explicitar mi experiencia y su experiencia, tal cual se indica en la mía, su creencia alucinatoria y mi creencia real, de comprender una por la otra.

Si clasifico las voces y las visiones de mi interlocutor entre las alucinaciones, es porque nada encuentro de semejante en mi mundo visual o auditivo. Tengo, pues, conciencia de captar por el oído y, sobre todo, por la vista, un sistema de fenómenos que no constituye simplemente un espectáculo privado, sino que es el único posible para mí y aun para el otro, y que

Digitized by Google

es justamente lo que se llama lo real. El mundo percibido no sólo es *mi* mundo, sino aquel en que veo esbozarse las conductas del otro, que también le conciernen y de las cuales es el correlato, no sólo de mi conciencia, sino también de toda conciencia que *pudiera encontrar.* Lo que veo con mis ojos agota para mí las posibilidades de la visión. Desde luego, sólo las veo desde cierto ángulo y acepto que un espectador colocado de otra manera percibiría lo que yo sólo adivino. Pero los otros espectáculos están actualmente implicados en el mío como el dorso o el fondo de los objetos es percibido a la vez que su cara visible, o como la habitación vecina preexiste en relación con la percepción que en efecto tendría de ella si fuera hacia allá; las experiencias del otro o las que obtendría desplazándome sólo desarrollan lo que está señalado por los horizontes de mi experiencia actual y no añaden nada. Mi percepción hace coexistir un número indefinido de cadenas perceptivas que la confirmarían en todos sus puntos y concordarían con ellas. Mi mirada y mi mano saben que todo desplazamiento efectivo suscitaría una respuesta sensible, exactamente adecuada a mi expectativa y siento pulular bajo mi mirada la masa infinita de percepciones más detalladas que tengo de antemano y sobre las cuales tengo dominio. Tengo, pues, conciencia de percibir un medio que no "tolera" sino lo que está escrito o señalado en mi percepción, comunico en el presente con una plenitud insuperable.[71] El alucinado no cree tanto: el fenómeno alucinatorio no forma parte del mundo, es decir, no es *accesible,* no hay un camino determinado que lleve desde él a todas las otras experiencias del sujeto alucinado o a la experiencia de los sujetos sanos. "¿No oye usted mis voces?", dice el enfermo, "entonces sólo yo las oigo".[72] Las alucinaciones se representan en otro escenario y no el del mundo percibido, son algo así como añadiduras: "Mira —dice el enfermo, mientras hablamos—, se me dice esto o lo otro, ¿de dónde puede venir?"[73] Si la alucinación no tiene lugar en el mundo estable e intersubjetivo, es debido a que carece de plenitud, de esa articulación interna que hace que la cosa verdadera repose "en sí", obre y exista por sí misma. La cosa alucinatoria no está, como la cosa verdadera, taladrada por pequeñas percepciones que la llevan a la existencia, tiene una significación implícita y desarticulada.

[71] Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace,* p. 66.
[72] *Ibid.,* p. 64.
[73] *Ibid.,* p. 66.

Digitized by Google

Frente a la cosa verdadera, nuestro comportamiento se siente motivado por "estímulos" que llenan y justifican su intención. En el caso de un fantasma, por el contrario, la iniciativa proviene de nosotros, nada responde afuera.[74] La cosa alucinatoria no es como la cosa verdadera un ser profundo que concentre en sí mismo un espesor de duración; la alucinación no es, como la percepción, mi dominio concreto sobre el tiempo en un presente vivo; se desliza sobre el tiempo como sobre el mundo. La persona que me habla en sueños ni siquiera ha abierto la boca, su pensamiento se me comunica mágicamente, sé lo que me dice antes que haya dicho nada. La alucinación no está en el mundo sino "ante él", porque el cuerpo del alucinado ha perdido su inserción en el sistema de las apariencias. Toda alucinación es, ante todo, alucinación sobre el cuerpo propio. "Es como si oyera con mi boca." "Quien me habla está en mis labios", dicen los enfermos.[75] En los "sentimientos de presencia" (*leibhaften Bewusstheiten*), los enfermos sienten inmediatamente a su lado, detrás o sobre ellos, la presencia de alguien, que nunca ven, pero que sienten que se aproxima o se aleja. Una esquizofrénica tiene la impresión constante de ser vista desnuda y de espaldas. George Sand tiene un doble que nunca ha visto, pero que la ve constantemente y que la llama por su propio nombre y con su propia voz.[76] La despersonalización y la alteración del esquema corporal se traducen de inmediato por un fantasma exterior, porque para nosotros es lo mismo percibir nuestro cuerpo y percibir nuestra situación en un determinado medio físico y humano, porque nuestro cuerpo no es sino esta misma situación en cuanto se realiza y es efectiva. En la alucinación extracampina, el enfermo cree ver un hombre detrás de él, cree ver por todas partes en torno suyo, cree poder mirar por una ventana que está situada en su espalda.[77] La ilusión de ver es, pues, no tanto la presentación de un objeto ilusorio cuanto el despliegue y el enloquecimiento de una facultad visual, de ahí en adelante sin contrapartida sensorial. Hay alucinaciones porque tenemos por medio del cuerpo fenoménico una relación constante con un medio en que se proyecta, y, desprendido del medio efectivo, el cuerpo sigue siendo capaz de evocar por sus propios montajes

[74] Por ello Palagyi podía decir que la percepción es un "fantasma directo" y la alucinación "un fantasma inverso", Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, p. 64.

[75] Schröder, *Das Halluzinieren*, p. 606.

[76] Meninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, pp. 76 *ss.*

[77] *Ibid.*, p. 147.

Digitized by Google

una seudopresencia de este medio. En esta medida, la cosa alucinatoria nunca es vista ni visible. Un sujeto bajo el efecto de la mezcalina percibe la palanca de un aparato como una bola de vidrios o como una hernia en un balón de caucho. Pero ¿qué es lo que ve? "Percibo un mundo de hinchazones... todo sucede como si se alterara bruscamente la clave de mi percepción y se me hiciera percibir por sacudidas, como se toca una pieza en Do o en Si bemol... En este momento, se transformó toda mi percepción y en el instante percibí una ámpula de caucho. ¿Quiere decir que no vi nada? No, sino que me sentía como 'elevado' de tal modo que no podía percibir ya de otra manera. Me invadió la creencia de que el mundo se parece a... Después, sobrevino otro cambio... todo me pareció pastoso y a la vez escamoso, como algunas serpientes gigantescas que he visto desenrollar sus anillos en el zoológico de Berlín. En ese instante me vino el temor de encontrarme en una isla rodeada de serpientes.[78] La alucinación no me da las hinchazones, las escamas y las palabras como realidades agobiantes que revelaran poco a poco su sentido, sino que sólo reproduce la manera en que estas realidades me alcanzan en mi ser sensible y en mi ser lingüístico". Cuando el enfermo rechaza un alimento como "envenenado", hay que comprender que la palabra no tiene el sentido que le daría un químico:[79] el enfermo no cree que en el cuerpo objetivo el alimento posea efectivamente propiedades tóxicas. El veneno es en este caso una entidad afectiva, una presencia mágica, como la de la enfermedad y la de la desgracia. La mayoría de las alucinaciones no son cosas de múltiples facetas, sino fenómenos efímeros, picaduras, sacudidas, brotes, corrientes de aire, olas de frío o de calor, chispas, puntos brillantes, resplandores, siluetas.[80] Cuando se trata de cosas verdaderas, como por ejemplo de una rata, no están representadas sino por su estilo o su fisonomía. Se trata de fenómenos desarticulados que no admiten entre sí vinculaciones precisas de causalidad. Su única relación es una relación de coexistencia —una coexistencia que tiene sentido siempre para el enfermo, porque la conciencia de lo fortuito presupone series causales precisas y distintas y en este caso nos las habemos con los desechos de un mundo arruinado. "El escurrimiento de la nariz se convierte en un escurrimiento particular, el hecho de dormitar en

78 Autobservación inédita de J. P. Sartre.

79 Straus, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

80 Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 67.

Digitized by Google

el Metro, adquiere una significación singular." [81] Las alucinaciones no se ligan a un determinado dominio sensorial sino en tanto que cada campo sensorial ofrece a la alteración de la existencia posibilidades particulares de expresión. El esquizofrénico tiene, sobre todo, alucinaciones auditivas y táctiles porque el mundo del oído y del tacto, en razón de su estructura natural, puede, mejor que cualquier otro, servir de figura a una existencia poseída, expuesta, nivelada. El alcohólico tiene sobre todo alucinaciones visuales, porque la actividad delirante tiene en la vista la posibilidad de evocar un adversario o una tarea a los que hay que hacer frente.[82] El alucinado no ve, no oye en el sentido del normal, sino que utiliza sus campos sensoriales y su inserción natural en un mundo para fabricarse con los desechos de éste un medio ficticio conforme a la intención total de su ser.

Pero si la alucinación no es sensorial, menos aún es un juicio, no le es dada al sujeto como una construcción, no tiene lugar en el "mundo geográfico", esto es, en el ser que conocemos y que juzgamos, en el tejido de los hechos sometidos a leyes, sino en el "paisaje" [83] individual por medio del cual el mundo nos toca y por el cual estamos en comunicación vital con él. Una enferma dice que alguien la ha mirado en el mercado y que ha sentido esta mirada como un golpe sin poder decir de dónde venía. No quiere decir que en el espacio visible para todos se encontrara una persona de carne y hueso y que volviera los ojos hacia ella —por eso los argumentos con que le replicamos se le deslizan. Para ella no se trata de lo que sucede en el mundo objetivo, sino de aquello con que se topa, que la daña o la lastima. El alimento que rechaza el alucinado sólo está envenenado para él, pero lo está sin re-

81 *Ibid.*, p. 68.

82 Straus, *ob. cit.*, p. 288.

83 Id., *ibid.* El enfermo "vive en el horizonte de su paisaje, dominado por impresiones unívocas, sin motivo y sin fundamento, que ya no están insertadas en el orden universal del mundo de las cosas y en las relaciones universales de sentido del lenguaje. Las cosas que los enfermos llaman por los nombres que nos son familiares, no son para ellos las mismas cosas que para nosotros. Han conservado e introducido en su paisaje sólo los restos de nuestro mundo e incluso estos restos no son ya lo que eran como partes del todo." Las cosas del esquizofrénico están coaguladas e inertes; las del delirante, por el contrario, muchos más habladoras y vivas que las nuestras. "Si la enfermedad progresa, la separación de los pensamientos y la desaparición de la palabra revelan la pérdida del espacio geográfico, la pusilanimidad de los sentimientos revela el empobrecimiento del paisaje." (Straus, *ob. cit.*, p. 291.)

Digitized by Google

medio. La alucinación no es una percepción, pero *pasa como* realidad, sólo cuenta para el alucinado. El mundo percibido ha perdido su fuerza expresiva[84] y el sistema alucinatorio la ha usurpado. Aunque la alucinación no sea una percepción, hay una impostura alucinatoria y esto nunca lo comprenderemos si convertimos la alucinación en una operación intelectual. Es menester que, por diferente que sea de una percepción, la alucinación puede sustituirla y existir para el enfermo con más realidad que sus propias percepciones. Esto sólo es posible si la alucinación y la percepción son modalidades de una única función primordial por la caul disponemos en torno nuestro un medio de una estructura definida, por la cual nos situamos o bien en pleno mundo, o bien al margen de él. La existencia del enfermo se encuentra descentrada, ya no se realiza en comercio con un mundo áspero, resistente e indócil, que nos ignora, sino que se agota en la constitución solitaria de un medio ficticio. *Pero esta ficción sólo puede valer como realidad en el caso de que la realidad misma sea alcanzada por el sujeto normal en una operación semejante.* En tanto hay campos sensoriales y un cuerpo, el normal lleva también esa herida abierta por la que puede introducirse la ilusión, su representación del mundo es vulnerable. Si creemos lo que vemos, es antes de toda comprobación y el defecto de las teorías clásicas de la percepción consiste en introducir en la percepción misma operaciones intelectuales y una crítica de los testimonios sensoriales a las cuales sólo recurrimos cuando la percepción directa se hunde en la ambigüedad. En el normal, sin que medie ninguna verificación expresa, la experiencia privada se liga a sí misma y a las experiencias ajenas, el paisaje se abre a un mundo geográfico, tiende hacia la plenitud absoluta. El sujeto normal no goza de la subjetividad, huye de ella, está sin más en el mundo, tiene sobre el tiempo un dominio franco e ingenuo, mientras que el alucinado aprovecha el ser en el mundo para construirse un medio privado en el mundo común y siempre choca con la trascendencia del tiempo. Por debajo de los actos expresos por los cuales pongo ante mí un objeto a distancia, en una relación definida con otros objetos y provisto de caracteres definidos que pueden observarse, por abajo de las percepciones propiamente dichas, hay, pues, subtendiéndolas, una función más profunda sin la cual el índice de realidad faltaría a los

[84] La alucinación, dice Klages, presupone una "Verminderung des Ausdruckgehaltes der äusseren Erscheinungswelt", citado por Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, p. 71.

Digitized by Google

objetos percibidos, como falta en el esquizofrénico, y por la cual cuentan o valen para nosotros. Este movimiento nos lleva más allá de la subjetividad, nos instala en el mundo antes de toda ciencia y de toda verificación por una especie de "fe" o de "opinión primordial" [85] —o, por el contrario, se hunde en nuestras apariencias privadas. En este dominio de la opinión originaria, la ilusión alucinatoria es posible, aunque la alucinación nunca sea una percepción y aunque el mundo verdadero siempre sea vislumbrado por el enfermo en el momento en que se aparta de él, porque estamos todavía en el ser antepredicativo y la conexión de la apariencia y de la experiencia total es implícita y presuntiva, incluso en el caso de la percepción verdadera. El niño pone en la cuenta del mundo sus sueños al igual que sus percepciones, cree que el sueño ocurre en su habitación, al pie de su cama, y que sólo lo ven los que duermen.[86] El mundo es todavía el lugar vago de todas las experiencias. Acoge sin distinción los objetos verdaderos y los tantasmas individuales e instantáneos —porque es un individuo que lo abarca todo y no un conjunto de objetos enlazados por vínculos de causalidad. Tener alucinaciones y, en general, imaginar, es sacar ventaja de esta tolerancia del mundo antepredicativo y de nuestra vecindad vertiginosa con todo el ser en la experiencia sincrética.

No se da cuenta de la impostura alucinatoria sino despojando a la percepción de la evidencia apodíctica y a la conciencia perceptiva de la plena posesión de sí misma. La existencia de lo percibido nunca es necesaria, puesto que la percepción presupone una explicitación que iría hasta el infinito, y que, por lo demás, no podría ganar por un lado sin perder por el otro y sin exponerse a los riesgos del tiempo. Pero de aquí no hay que concluir que lo percibido sólo es posible o probable y que, por ejemplo, se reduce a una posibilidad permanente de percepción. Posibilidad y probabilidad presuponen la experiencia previa del error y corresponden a la situación de duda. Lo percibido está, y seguirá estando, a pesar de toda educación crítica, más acá de la duda y de la demostración. El sol se "levanta" lo mismo para el científico que para el ignorante y nuestras representaciones científicas del sistema solar se quedan como dichos, como los paisajes lunares en los cuales no creemos en el mismo sentido en que creemos en el levantarse del sol. El levantarse del sol y, en gene-

85 *Urdoxa* o *Urglaube* de Husserl.

86 Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, pp. 69 *ss.*

Digitized by Google

ral lo percibido, es "real", de inmediato lo ponemos en la cuenta del mundo. Toda percepción, si bien puede siempre ser "tachada" y figurar en el número de las ilusiones, no desaparece sino para dejar su lugar a otra percepción que la corrija. Toda cosa puede, desde luego, aparecer como incierta a continuación, pero la verdad es que hay para nosotros cosas, es decir, un mundo. Preguntar si el mundo es real es no entender lo que se dice, puesto que el mundo es justamente no una suma de cosas que siempre se podría poner en duda, sino la reserva inagotable de la que se sacan las cosas. Lo percibido tomado por entero, con el horizonte mundial *que a la vez anuncia su disociación posible y su reemplazo eventual por otra percepción,* nunca nos engaña absolutamente. No podría haber error ahí donde todavía no hay verdad, sino realidad, necesidad, facticidad. Correlativamente, hay que rehusar a la conciencia perceptiva la plena posesión de sí y la inmanencia que excluiría toda ilusión. Si las alucinaciones pueden ser posibles, es menester que la conciencia deje en algún momento de saber lo que hace, sin lo cual tendría conciencia de construir una ilusión, a la cual no adheriría y no habría, pues, ilusión —y justamente si, como lo hemos dicho, la cosa ilusoria y la cosa verdadera no tienen la misma estructura, es menester, para que el enfermo acepte la ilusión, que olvide o que rechace el mundo verdadero, que deje de remitirse a él y que, por lo menos, tenga la facultad de volver a la indistinción primitiva entre lo verdadero y lo falso. Sin embargo, no cortamos a la conciencia de sí misma, lo que impediría todo progreso del saber más allá de la opinión originaria y en particular el reconocimiento filosófico de esta opinión como fundamento de todo el saber. Sólo es menester que la coincidencia de mí mismo conmigo mismo, tal como se lleva a cabo en el *cogito,* nunca sea una coincidencia real, sino sólo una coincidencia intencional y presuntiva. De hecho, entre el yo que acaba de pensar esto, y el yo que piensa que lo he pensado, se interpone ya un espesor de duración y siempre puedo dudar de si este pensamiento ya pasado era tal como ahora lo veo. Como, por otro lado, no tengo otro testimonio sobre mi pasado que estos testimonios presentes y, sin embargo, tengo la idea de un pasado, no hay razón para oponer lo irreflexivo, como algo incognoscible, a la reflexión que hago sobre él. Mi confianza en la reflexión se reduce finalmente a asumir el hecho de la temporalidad y el hecho del mundo como marco invariable de toda ilusión y de toda desilusión: sólo me conozco en mi inherencia en el tiempo y en el mundo, es decir, en la ambigüedad.

Digitized by Google

IV. EL OTRO Y EL MUNDO HUMANO

Estoy lanzado en una naturaleza, y la naturaleza no sólo me aparece fuera de mí, en los objetos sin historia, sino que es visible también en el centro de la subjetividad. Las decisiones teóricas y prácticas de la vida personal pueden captar a distancia mi pasado y mi porvenir, dar a mi pasado con todos sus azares un sentido definido al hacerle proseguir con un determinado porvenir del que luego se dirá que era la preparación; en una palabra, introducir en mi vida la historicidad: este orden siempre tiene algo de artificial. Ahora comprendo mis primeros veinticinco años de vida como una infancia prolongada que debería ser seguida por una servidumbre difícil para conquistar finalmente la autonomía. Si me remito a esos años tal como los he vivido y como los llevo en mí, no es posible explicar su felicidad por la atmósfera protectora del medio paterno; el mundo era más bello, las cosas eran más atractivas y nunca puedo estar seguro de comprender mi pasado de mejor manera de la que él se comprendía a sí mismo cuando lo viví, ni acallar su protesta. La interpretación que me doy ahora se enlaza a mi confianza en el psicoanálisis. Mañana, con más experiencia y clarividencia, la comprenderé quizá de otra manera y, en consecuencia, construiré de otra manera mi pasado. En todo caso, interpretaré a su vez mis interpretaciones presentes, descubriré su contenido latente y, para apreciar a fin de cuentas su valor de verdad, deberé tomar en cuenta estos descubrimientos. Mi dominio sobre el pasado y sobre el porvenir es movedizo, la posesión de mi propio tiempo está siempre diferida hasta el momento en que me comprendería enteramente, y ese momento no puede llegar porque todavía será un momento bordeado por un horizonte de porvenir que tendrá a su vez necesidad de desarrollarlo para ser comprendido. Mi vida voluntaria y racional se sabe, pues, mezclada a otra facultad que le impide cumplirse y que le da siempre el aspecto de un esbozo. El tiempo natural siempre está ahí. La trascendencia de los momentos del tiempo funda y a la vez compromete la racionalidad de mi historia: la funda puesto que me abre un porvenir absolutamente nuevo en que podré reflexionar sobre lo que hay de opaco en mi presente; la compromete puesto que de este porvenir no podré captar nunca el presente que vivo con una certidumbre apodíctica y, de esta manera, lo vivido nunca es del todo comprensible, lo

Digitized by Google

que comprendo nunca se ajusta exactamente a mi vida, y a fin de cuentas, no forma unidad conmigo mismo. Tal es la suerte de un ser que ha nacido, esto es, que de una vez para siempre ha sido dado a sí mismo como algo que comprender. Puesto que el tiempo natural queda siempre en el centro de mi historia, también me siento rodeado por él. Si mis primeros años están detrás de mí como una tierra desconocida, no se debe a un desfallecimiento fortuito de la memoria y a la falta de una exploración completa: no hay nada que conocer en esas tierras inexploradas. Por ejemplo, en la vida intrauterina nada ha sido percibido y por ello nada hay que recordar. Así no ha habido sino el esbozo de un yo natural y de un tiempo natural. Esta vida anónima es el límite de la dispersión temporal que siempre amenaza el presente histórico. Para adivinar esta existencia informe que precede a mi historia y le pondrá fin, sólo tengo que mirar en mí a ese tiempo que funciona solo y que mi vida personal utiliza sin poderlo encubrir por entero. Puesto que estoy sostenido en la existencia personal por un tiempo que no constituyo, todas mis percepciones se escorzan sobre un fondo de naturaleza. Cuando percibo, y sin conocimiento alguno de las condiciones orgánicas de mi percepción, tengo conciencia de integrar "conciencias" somnolientas y dispersas, la visión, el oído, el tacto, con sus campos que son anteriores y permanecen ajenos a mi vida personal. El objeto natural es la huella de esta existencia generalizada. Todo objeto será, ante todo, desde cualquier respecto, un objeto natural, estará hecho de colores, de cualidades táctiles y sonoras, si ha de poder entrar en mi vida.

De igual modo que la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se enlaza con ella, los comportamientos descienden hacia la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural. No sólo tengo un mundo físico, no sólo vivo en medio de la tierra, del aire y del agua, sino que en torno mío hay caminos, plantíos, pueblos, calles, iglesias, útiles, una campana, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos lleva grabada la impronta de la acción humana a la cual sirve. Cada de uno emite una atmósfera de humanidad que puede estar muy poco determinada, si sólo se trata de algunas huellas en la arena, o, por el contrario, muy determinadas, si visito paso a paso una casa recientemente abandonada. Ahora bien, si no tiene nada de sorprendente que las funciones sensoriales y perceptivas depositen ante ellas un mundo natural, puesto que son prepersonales, puede admirar

Digitized by Google

que los actos espontáneos por los cuales el hombre ha dado forma a su vida, se sedimenten en el exterior y adquieran ahí la existencia anónima de las cosas. La civilización en que participo existe para mí con evidencia en los útiles que se da. Si se trata de una civilización desconocida o ajena, sobre las ruinas, sobre los instrumentos rotos que encuentro o sobre el paisaje que recorro, pueden depositarse múltiples maneras de ser o de vivir. El mundo cultural es, pues, ambiguo, pero ya está presente. Hay una sociedad por conocer. Un Espíritu Objetivo habita los vestigios y los paisajes. ¿Cómo es esto posible? En el objeto cultural, experimento la presencia próxima del otro bajo el velo del anonimato. *Se* utiliza la pipa para fumar, la cuchara para comer, la campana para llamar, y por la percepción de un acto humano y la de otro hombre podrá verificarse la existencia de un mundo cultural. ¿Cómo pueden ser captados bajo la modalidad del "se" una acción o un pensamiento humano, puesto que, por principio, es una operación en primera persona, inseparable de un Yo? Fácil es responder que el pronombre indefinido no es, en este caso, sino una fórmula vaga para designar una multiplicidad de Yos, o tambien un Yo en general. Tengo, se dirá, la experiencia de determinado medio cultural y de las conductas que le corresponden; ante los vestigios de una civilización desaparecida, concibo por analogía el tipo de hombre que ahí ha vivido. Pero ante todo sería menester saber cómo puedo tener la experiencia de mi propio mundo cultural, de mi civilización. Se responderá de nuevo que veo en torno mío los otros hombres que fabrican útiles que me ambientan en cierto uso, que interpreto su conducta por analogía con la mía y por mi experiencia íntima que me enseña el sentido y la intención de los gestos percibidos. A fin de cuentas, las acciones de los otros se comprenderían a partir de las mías; el "se" o el "nosotros" a partir del Yo. Pero la cuestión reside justamente en esto: ¿cómo es posible usar la palabra Yo en plural, cómo se puede formar una idea general del Yo, cómo puedo hablar de otro Yo que no sea el mío, cómo puedo saber que hay otros Yos, cómo es posible captar la conciencia que, por principio, y como conocimiento de sí misma, existe en el modo del Yo, en el modo del Tú y por ello en el mundo del "Se"? El primero de los objetos culturales, aquel por el que existen todos, es justamente el cuerpo del otro como portador de un comportamiento. Se trate de vestigios o del cuerpo del otro, la cuestión reside en saber cómo puede convertirse un objeto en el espacio en la huella par-

Digitized by Google

lante de una existencia, cómo, a la inversa, pueden desprenderse una intención, un pensamiento y un proyecto del sujeto personal y hacerse visibles fuera de él en su cuerpo, en el medio que se construye. La construcción del otro no aclara totalmente la constitución de la sociedad, que no significa la existencia de dos o inclusive de tres, sino la coexistencia con un número indefinido de conciencias. Sin embargo, el análisis de la percepción del otro topa con la dificultad de principio que plantea el mundo cultural, puesto que debe resolver la paradoja de una conciencia vista desde el exterior, de un pensamiento que reside en el exterior, y que, por lo tanto, en relación con la mía, es ya sin sujeto y anónima.

Lo que hemos dicho sobre el cuerpo aporta un principio de solución a este problema. La existencia del otro constituye una dificultad y es un escándalo para el pensamiento objetivo. Si los acaeceres del mundo son, de acuerdo con el dicho de Lachelier, una madeja de propiedades generales y se encuentran en la intersección de relaciones funcionales que, en principio, permiten agotar por análisis, y si el cuerpo es en verdad una provincia del mundo, si es ese objeto de que me habla el biólogo, esa encrucijada de procesos cuyo análisis encuentro en las obras de fisiología, ese amontonamiento de órganos cuya descripción me dan los grabados de anatomía, entonces mi experiencia no podría ser otra cosa que la confrontación entre una conciencia desnuda y el sistema de correlaciones objetivas que piensa. El cuerpo del otro, como mi propio cuerpo, no está habitado, sino que es un objeto ante la conciencia que lo piensa o lo constituye, los hombres y yo mismo como ser empírico, sólo somos mecanismos que se mueven por resortes, el verdadero sujeto no tiene doble, esta conciencia que se ocultaría en un pedazo de carne rojiza es la más absurda de las cualidades ocultas, y mi conciencia, al ser coextensiva a todo lo que puede ser para mí, correlato del sistema entero de la experiencia, no puede topar con otra conciencia que de inmediato haría aparecer en el mundo, el trasfondo, desconocido por mí mismo, de sus propios fenómenos. Hay dos modos de ser y sólo dos: el ser en sí, que es el de los objetos desplegados en el espacio, y el ser para sí, que es el de la conciencia. Ahora bien, el otro estaría ante mí como un en sí y existiría, sin embargo, para sí, me exigiría, para ser percibido, una operación contradictoria, puesto que debería a la vez distinguirlo de mí mismo, situarlo en consecuencia en el mundo de los objetos, y pensarlo como conciencia, esto es, como

Digitized by Google

ese tipo de ser sin exterior y sin partes al cual sólo tengo acceso porque soy yo mismo y porque quien piensa y lo pensado se confunden. No hay, pues, lugar para el otro y para una pluralidad de las conciencias en el pensamiento objetivo. Si constituyo el mundo, no puedo pensar otra conciencia, porque entonces también la constituiría y, por lo menos en relación con esta otra perspectiva sobre el mundo, no sería constituyente. Inclusive si consiguiera pensarla como constituyendo el mundo, sería yo quien la constituyera como tal y, una vez más, sería yo el único constituyente. Pero hemos aprendido justo a poner en duda el pensamiento objetivo y hemos tomado contacto, más acá de las representaciones científicas del mundo y del cuerpo, con una experiencia del cuerpo y del mundo que no consiguen reabsorber. Mi cuerpo y el mundo no son objetos coordinados uno con el otro por relaciones funcionales del tipo que establece la física. El sistema de la experiencia en que se comunican no se exhibe ante mí y no está recorrido por una conciencia constituyente. *Tengo* el mundo como individuo inacabado a través de mi cuerpo como facultad de este mundo, y tengo la posición de los objetos por la de mi cuerpo o inversamente la posición de mi cuerpo por la de los objetos, no en una implicación lógica, y como se determina una magnitud desconocida por sus relaciones objetivas con magnitudes dadas, sino en una implicación real, y porque mi cuerpo es movimiento hacia el mundo, el mundo es punto de apoyo de mi cuerpo. El ideal del pensamiento objetivo —el sistema de la experiencia como haz de correlaciones físico-matemáticas— está fundado sobre mi percepción del mundo como individuo en concordancia consigo mismo, y cuando la ciencia intenta integrar mi cuerpo en las relaciones del mundo objetivo, intenta, a su manera, traducir la sutura de mi cuerpo fenoménico con el mundo primordial. A la vez que el cuerpo se retira del mundo objetivo y forma entre el sujeto puro y el objeto una tercera especie de ser, el sujeto pierde su pureza y su transparencia. Hay objetos ante mí, dibujan en mi retina una determinada proyección de sí mismos y los percibo. No se podrá tratar de aislar en mi representación fisiológica del fenómeno las imagenes retinianas y su correspondencia cerebral del campo total, actual y virtual en que aparecen. El acontecimiento fisiológico no es sino el dibujo abstracto del acontecimiento perceptivo.[1] Tampoco se podrá realizar bajo el nombre de imágenes psíquicas, visiones discontinuas en perspectiva que corresponderían a las imágenes retinianas sucesivas,

[1] *La Structure du Comportement*, p. 125.

Digitized by Google

ni, finalmente, introducir una "inspección del espíritu" que restituya al objeto más allá de las perspectivas deformadoras. Nos es menester concebir las perspectivas y el punto de vista como nuestra inserción en el mundo-individuo, y la percepción no como una constitución del objeto verdadero, sino como nuestra inherencia en las cosas. La conciencia descubre en sí misma, con los campos sensoriales y con el mundo como campo de todos los campos, la opacidad de un pasado originario. Si tengo la vivencia de esta inherencia de mi conciencia en su cuerpo y en su mundo, la percepción del otro y la pluralidad de las conciencias no ofrecen dificultad. Si, para mí que reflexiono sobre la percepción, el sujeto percipiente aparece provisto de un montaje primordial con relación al mundo y arrastrando tras de sí esa cosa corporal sin la cual no habría para él otras cosas, ¿por qué los otros cuerpos que percibo no estarían, recíprocamente, habitados por conciencias? Si mi conciencia tiene un cuerpo, ¿por qué los otros cuerpos no "tendrían" también conciencias? Evidentemente que esto presupone que la idea de cuerpo y la idea de conciencia se han modificado profundamente. En lo que respecta al cuerpo, y desde luego al cuerpo del otro, nos es menester aprender a distinguir este cuerpo del cuerpo objetivo tal como lo describen los libros de fisiología. Este cuerpo no puede estar habitado por una conciencia. Hay que apresar en los cuerpos visibles los comportamientos que se esbozan, que ahí aparecen pero que no están realmente contenidos en él.[2] Nunca podrá comprenderse de qué manera la significación y la intencionalidad podrían habitar edificios de moléculas o amontonamientos de células, y en esto tiene razón el cartesianismo. Pero tampoco se trata de emprender tan absurda empresa. Sólo se trata de reconocer que el cuerpo, como edificio químico o reunión de tejidos, se ha formado por empobrecimiento, a partir del fenómeno primordial del cuerpo-para-nosotros, del cuerpo de la experiencia humana, o del cuerpo percibido, que el pensamiento objetivo inviste, pero del que no puede postular un análisis completo. En lo que se refiere a la conciencia, tenemos que concebirla no como una conciencia constituyente y como un puro ser para sí, sino como una conciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como el ser en el mundo o existencia, porque sólo de esta manera el otro podrá aparecer en el vértice de su cuerpo fenoménico y recibir algo así como "localidad". En estas condiciones desaparecen las anti-

[2] Hemos intentado hacerlo en otra parte (*La Structure du Comportement*, caps. I y II).

Digitized by Google

nomias del pensamiento objetivo. Por la reflexión fenomenológica, encuentro la visión no como "el pensamiento de ver", según el dicho de Descartes, sino como mirada que domina un mundo visible y por ello puede haber para mí una mirada del otro, ese instrumento expresivo que se llama un rostro puede dar asidero a una existencia como mi existencia tiene asidero en el aparato cognoscente que es mi cuerpo. Cuando me vuelvo hacia mi percepción y paso de la percepción directa al pensamiento de esta percepción, la reefectúo, me encuentro con un pensamiento más viejo que yo, actuando en mis órganos de percepción y del cual éstos sólo son la huella. De igual modo comprendo al otro. En este caso también sólo tengo la huella de una conciencia que se me escapa en cuanto a su actualidad, y, cuando mi mirada se cruza con otra mirada, reefectúo la existencia ajena en una especie de reflexión. No hay nada semejante a un "razonamiento por analogía". Scheler ha visto muy bien que el razonamiento por analogía da por supuesto lo que tendría que explicar. No puede deducirse la otra conciencia sino en el caso de que las expresiones emocionales del otro y las mías se comparen e identifiquen y si se reconocen correlaciones precisas entre mi mímica y mis "hechos psíquicos". Ahora bien, la percepción del otro precede y hace posible tales comprobaciones que no son constitutivas de ella. Un niño de quince meses abre la boca si jugando tomo uno de sus dedos entre mis dientes y finjo morderlo, y, sin embargo, apenas si ha mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los míos. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como los siente desde el interior, son para él aparatos para morder, y mi mandíbula tal como la ve desde afuera es de inmediato para él capaz de idénticas intenciones. La "mordedura" tiene una significación intersubjetiva. Percibe sus intenciones en su cuerpo, mi cuerpo con el suyo, y, por ende, mis intenciones en su cuerpo. Las correlaciones observadas entre mis mímicas y las del otro, mis intenciones y mis mímicas, pueden muy bien proporcionar un hilo conductor en el conocimiento metódico del otro y cuando la percepción directa falla, pero no me enseñan la existencia del otro. Entre mi conciencia y mi cuerpo tal como yo lo vivo, entre este cuerpo fenoménico y el del otro tal como lo veo desde fuera, existe una relación interna que hace aparecer al otro como acabamiento del sistema. La evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo y mi subjetividad arrastra tras de sí su cuerpo. Decíamos hace un momento: en tanto que el otro reside en el mundo, en tanto que es visible y forma parte de mi campo,

Digitized by Google

nunca es un Ego en el mismo sentido en que yo lo soy para mí mismo. Para pensarlo como un verdadero "Yo", debería pensarme como simple objeto para él, y el saber que tengo de mí mismo me impide hacerlo. Pero si el cuerpo del otro no es un objeto para mí, ni el mío para él, si son comportamientos, la posición del otro no me reduce a la condición de objeto en su campo, mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en mi campo. El otro nunca es del todo un ser personal, si yo soy un mí mismo absolutamente, y si me capto con evidencia apodíctica. Pero si encuentro en mí mismo por la reflexión, con el sujeto percipiente, un sujeto prepersonal dado a sí mismo, si mis percepciones son excéntricas en relación con mi yo como centro de iniciativa y de juicio, si el mundo percibido permanece en un estado de neutralidad —ni objeto verificado, ni sueño reconocido como tal—, entonces todo lo que aparece en el mundo no se despliega de golpe ante mí y el comportamiento del otro puede tener su lugar. Este mundo puede quedar indiviso entre mi percepción y la suya, el yo que percibe no tiene un privilegio particular que hiciera imposible un yo percibido, los dos son, no *cogitationes* encerradas en su inmanencia, sino seres rebasados por su mundo y que, en consecuencia, muy bien pueden ser rebasados uno por el otro. La afirmación de una conciencia ajena frente a la mía convertiría pronto mi experiencia en espectáculo privado, puesto que ya no sería coextensiva al ser. El *cogito* del otro despoja de todo valor mi propio *cogito* y me priva de la seguridad que tenía en la soledad de llegar al único ser concebible para mí, al ser tal cual es apuntado y constituído por mí. Pero hemos aprendido en la percepción individual a no hacer reales nuestras vistas perspectivas independientes unas de otras, sabemos que se deslizan una en la otra y son acogidas en la cosa. De igual modo nos es menester aprender a reencontrar la comunicación de las conciencias en un mismo mundo. En realidad, el otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva misma no tiene límites definidos, se desliza espontáneamente en la del otro y juntas son recogidas en un único mundo en que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción.

En cuanto tengo funciones sensoriales, un campo visual, auditivo, táctil, ya comunico con los otros, tomados también como sujetos psicofísicos. Mi mirada cae sobre un cuerpo vivo en trance de actuar, de improviso los objetos que lo rodean reciben una nueva capa de significación: ya no son lo que yo podría hacer, sino lo que ese comportamiento va a hacer. En torno al

Digitized by Google

cuerpo percibido se forma un torbellino en que mi mundo es atraído y como aspirado: en tal medida, ya no es sólo mío, ya no sólo a mí me es presente, sino que le es presente a *X*, a esa otra conducta que empieza a bosquejarse en él. El otro cuerpo ya no es un simple fragmento del mundo, sino el lugar de una determinada elaboración y de algo así como una determinada "perspectiva" del mundo. Allá se da un tratamiento a cosas que hasta entonces eran mías. Alguien utiliza mis objetos familiares. Pero ¿quién? Digo que otro, que un segundo yo, y lo sé, ante todo, porque ese cuerpo vivo tiene la misma estructura que el mío. Experimento mi cuerpo como facultad de determinadas conductas y de un determinado mundo, me soy dado a mí mismo con un determinado dominio sobre el mundo; ahora bien, es justamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él algo así como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar el mundo; de ahí en adelante, puesto que las partes de mi cuerpo forman en conjunto un sistema, el cuerpo del otro y el mío forman un solo todo, el reverso y el anverso de un fenómeno único, y la existencia anónima cuya huella es mi cuerpo en todo momento, habita de aquí en adelante estos dos cuerpos a la vez.[3] Esto sólo constituye otro ser vivo, pero no otro hombre todavía. Esa vida ajena, como la mía, con la que comunica, es una vida abierta; no se agota en un determinado número de funciones biológicas o sensoriales. Se anexa objetos naturales arrancándolos de su sentido inmediato, construye útiles, instrumentos, se proyecta hacia el medio en objetos culturales. El niño los encuentra en torno suyo al nacer como aerolitos caídos de otro planeta. Toma posesión de ellos, aprende a utilizarlos como los otros los utilizan, porque el esquema corporal asegura la correspondencia inmediata de lo que ve hacer y de lo que hace y por ello el útil se define como un *manipulandum* determinado, y el otro como un centro de acción humana. En particular, hay un objeto cultural que va a desempeñar un papel esencial en la percepción del otro: el lenguaje. En la experiencia del diálogo se constituye un terreno común, entre el otro y el yo, mi pensamiento y el suyo forman un tejido único, mis dichos y los del interlocutor son exigidos por el estado de la discusión, se insertan en una operación común cuyo creador no es ninguno de nosotros. Hay un ser dual, y el otro ya no es, en este caso, para mí, un simple

[3] Por ello se pueden descubrir trastornos del esquema corporal en un sujeto, pidiéndole señalar sobre el cuerpo del médico el punto de su propio cuerpo que se toca.

Digitized by Google

comportamiento en mi campo trascendental ni, por otro lado, yo lo soy en el suyo, sino que somos uno para el otro colaboradores en un estado de reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas pasan de una a la otra, coexistimos a través de un mismo mundo. En el diálogo actual, me libro de mí mismo, los pensamientos del otro son, desde luego, pensamientos suyos, no soy yo quien los forma, aunque los capto inmediatamente en cuanto nacen o inclusive los anticipo y la objeción que me formula el interlocutor me arranca pensamientos que nunca había poseído, de modo que si le presto pensamientos, a su vez me hace pensar. Sólo posteriormente, cuando me he retirado del diálogo y trato de recordarlo, puedo reintegrarlo en mi vida, convertirlo en un episodio de mi historia privada, y una vez que el otro se ausenta o, en la medida en que me queda presente, lo siento como una amenaza para mí. La percepción del otro y el mundo intersubjetivo sólo es un problema para los adultos. El niño vive en un mundo que cree accesible a todos los que le rodean, no tiene conciencia de sí mismo, ni de los demás, como subjetividades privadas, no sospecha que todos, que él mismo está limitado a un determinado punto de vista sobre el mundo. Por eso no somete a crítica ni sus pensamientos —en los que cree a medida que ocurren y sin esforzarse por ligarlos—, ni nuestras palabras. No tiene la ciencia de los puntos de vista. Los hombres son para él cabezas vacías que apuntan a un mundo único, evidente, en que todo transcurre, incluso los sueños, que están —según cree— en su habitación, inclusive el pensamiento, puesto que no se distingue de las palabras. Los otros son, para él, miradas que inspeccionan las cosas, tienen una existencia casi material, a tal punto que un niño pregunta por qué las miradas no se quiebran al cruzarse.[4] Hacia la edad de doce años, dice Piaget, el niño efectúa el *cogito* y da con las verdades del racionalismo. Se descubrirá a la vez como conciencia, sensible y como conciencia intelectual, como punto de vista sobre el mundo y como llamado a superar este punto de vista, a construir una objetividad al nivel del juicio. Piaget conduce al niño hasta la edad de la razón como si los pensamientos del adulto se bastaran y cancelaran todas las contradicciones; pero, en realidad, es preciso que los niños tengan razón de alguna manera, en contra de los adultos o en contra de Piaget, y que los pensamientos bárbaros de la primera edad permanezcan como una adquisición indispensable bajo los de la edad adulta, si debe haber para el adulto un mundo único e

[4] Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, p. 21.

Digitized by Google

intersubjetivo. La conciencia que tengo de construir una verdad objetiva nunca me daría sino una verdad objetiva para mí; por más esfuerzos que haga de imparcialidad nunca podría superar la subjetividad —como lo ha expresado Descartes de manera tan adecuada con la hipótesis del genio maligno— si no tuviera, por debajo de mis juicios, la certidumbre primordial de tocar el ser mismo, si, antes de toda *toma de posición* voluntaria, no me encontrara ya *situado* en un mundo intersubjetivo, si la ciencia no se apoyara en esta doxa originaria. Con el *cogito* empieza la lucha de las conciencias, en que cada una, como dice Hegel, persigue la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que toda conciencia pueda sospechar presencias ajenas que niega, es menester que tengan un terreno común y que rememoren su coexistencia pacífica en el mundo del niño.

Pero ¿obtenemos así al otro en realidad? En suma, lo que hacemos es nivelar el Yo y el Tú en una experiencia de varios, introducimos lo impersonal en el centro de la subjetividad, borramos la individualidad de las perspectivas, pero en esta confusión general, ¿no hemos hecho desaparecer, con el Ego, el alter Ego? Decíamos más arriba que se excluyen. Pero se excluyen porque tienen las mismas pretensiones y el alter Ego sigue todas las variaciones del Ego: si el Yo que percibe, es verdaderamente un Yo, no puede percibir a otro; si el sujeto que percibe es anónimo, el otro que percibe lo es también, y cuando pretendemos, en esta conciencia colectiva, hacer aparecer la pluralidad de las conciencias, toparemos con las mismas dificultades que pensábamos haber eludido. Percibo al otro como comportamiento, por ejemplo, percibo el duelo o la cólera del otro en su conducta, en su rostro y en sus manos, sin necesidad de echar mano de una "experiencia interna" del sufrimiento o de la cólera, porque duelo y cólera son variaciones del ser en el mundo, indivisas entre el cuerpo y la conciencia, que se plantan lo mismo en la conducta del otro, visible en su cuerpo fenoménico, como en mi propia conducta, tal cual se me ofrece. Pero a fin de cuentas, el comportamiento del otro, e incluso las palabras del otro, no son el otro. El duelo del otro y su cólera no tienen nunca exactamente el mismo sentido para él y para mí. Para él se trata de situaciones vividas, para mí de situaciones apresentadas. Puedo, por un movimiento de amistad, participar en ese duelo y en esa cólera, pero siguen siendo siempre el duelo y la cólera de mi amigo Pablo: Pablo sufre porque ha perdido a su mujer o está colérico porque le han robado el reloj, yo sufro porque Pablo sufre, o me encolerizo porque él lo está; las situa-

Digitized by Google

ciones no son superponibles. Igualmente si realizamos algún proyecto común, este proyecto común no es un proyecto único, no se da bajo los mismos aspectos a mí y a Pablo, no estamos sobre él de la misma manera, por el solo hecho de que Pablo es Pablo y yo soy yo. Nuestras conciencias tendrán a bien, a través de nuestras situaciones propias, construir una situación común en la cual se comuniquen, pero siempre proyecta cada uno este mundo "único" a partir del fondo de su subjetividad. Las dificultades de la percepción del otro no surgen todas del pensamiento objetivo, y no desaparecen todas con el descubrimiento del comportamiento, o dicho de otra manera, el pensamiento objetivo y la unicidad del *cogito,* que es su consecuencia, no son ficciones, son fenómenos bien fundamentados y cuyo fundamento hay que buscar. El conflicto de mí y del otro no sólo comienza cuando intento *pensar* al otro, y no desaparece si se reintegra el pensamiento a la conciencia no tética y a la vida irreflexiva: ya está ahí cuando intento vivir al otro, por ejemplo, en la ceguera del sacrificio. Concluyo un pacto con el otro, me resuelvo a vivir en un intermundo en que concedo tanto lugar al otro como a mí mismo. Pero este intermundo es todavía un proyecto mío y sería hipócrita pensar que quiero el bien del otro tanto *como el mío,* puesto que inclusive este apego al bien del otro todavía viene de mí. Sin reciprocidad, no hay alter Ego, puesto que el mundo de uno envuelve el del otro y uno se siente enajenado en beneficio del otro. Es lo que acontece en las parejas en que el amor no es igual por ambas partes: uno se compromete en este amor y se juega la vida, el otro permanece libre, para él este amor es sólo una manera contingente de vivir. El primero siente que su ser y su sustancia huyen en esa libertad que se queda entera frente a él. E inclusive si el segundo, por fidelidad a las promesas o por generosidad, quiere a su vez reducirse al grado de simple fenómeno en el mundo del primero, verse por los ojos del otro, sólo lo consigue por una dilatación de su propia vida y niega, pues, en hipótesis la equivalencia del otro y de sí mismo que pretendía afirmar en tesis. La coexistencia debe ser en todo caso vivida por cada uno. Si no somos ni uno ni otro conciencias constituyentes, en el momento en que vamos a comunicar y encontrar un mundo común, uno se pregunta quién comunica y para quién existe este mundo. Y si alguien comunica con alguien, si el intermundo no es un en sí inconcebible, si debe existir para ambos, entonces la comunicación se rompe de nuevo y cada uno de nosotros opera en su mundo privado como dos jugadores operan sobre dos tableros distantes 100 ki-

Digitized by Google

lómetros uno del otro. En este caso los jugadores pueden, por teléfono o por correspondencia, comunicarse sus decisiones, lo que quiere decir que todavía forman parte del mismo mundo. Por el contrario, no tengo en rigor, ningún terreno en común con el otro, la posición del otro con su mundo y la posición de mí mismo con mi mundo constituyen una alternativa. Una vez puesto el otro, una vez que la mirada del otro se pone sobre mí, insertándome en su campo, me ha despojado de una parte de mi ser, y se comprende que no la pueda recuperar sino iniciando relaciones con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y mi libertad exige para los otros la misma libertad. Pero, ante todo, hay que saber cómo he podido poner al otro. En tanto que he nacido, tengo un cuerpo y un mundo natural, puedo encontrar en este mundo otros comportamientos con los que el mío se entrelaza, como más arriba hemos explicado. Pero también en tanto que he nacido, y que mi existencia se encuentra ya actuando, se sabe dada a sí misma, se queda siempre más acá de los actos en que quiere comprometerse y que no son siempre sino modalidades suyas, casos particulares de su insuperable generalidad. El *cogito* comprueba este fondo de existencia dada: toda afirmación, todo compromiso e inclusive toda negación, toda duda, tiene lugar en un campo previamente abierto, da testimonio de un sí mismo que se toca antes de los actos particulares, en los cuales pierde contacto consigo mismo. Este sí mismo, testigo de toda comunicación efectiva, y sin la cual no existiría, y en consecuencia no sería comunicación, parece impedir toda solución al problema del otro. Hay un solipsismo vivido que no es superable. Desde luego, yo no me siento constituyente ni del mundo natural, ni del mundo cultural: en toda percepción, en todo juicio, hago intervenir, o bien funciones sensoriales, o bien montajes culturales que no son actualmente míos. Rebasado por todas partes por mis propios actos, anegado en la generalidad, soy, sin embargo, siempre aquel por quien son vividos; con mi primera percepción se ha inaugurado un ser insaciable que se adueña de todo lo que puede encontrar y al que nada le es pura y simplemente dado, porque ha recibido el mundo como legado y entraña en sí el proyecto de todo ser posible, porque de una vez por todas ha sido sellado en su campo de experiencia. La generalidad del cuerpo nunca nos hará comprender cómo puede enajenarse un Yo insobornable en beneficio del otro, puesto que esa generalidad está exactamente compensada por esa otra generalidad de mi subjetividad inalienable. ¿Cómo puedo encontrar *en otra parte,* en mi campo

Digitized by Google

perceptivo, una presencia tal de sí mismo a sí mismo? ¿Diremos, pues, que la existencia del otro es para mí un simple hecho? Pero en todo caso se trata de un hecho *para mí*, figura entre el número de mis posibilidades propias, y es menester que sea comprendido o vivido por mí de alguna manera para que tenga valor de hecho.

Si no podemos limitar el solipsismo desde afuera, ¿intentaremos superarlo desde adentro? No puedo, desde luego, reconocer sino un Ego, pero, como sujeto universal, dejo de ser un Yo finito, me convierto en un espectador imparcial ante el cual el otro y yo mismo, como ser empírico, somos iguales, sin ningún privilegio a mi favor. Esa conciencia que descubro por reflexión y ante la cual todo es objeto, no se puede decir que sea yo: mi yo se exhibe ante ella como cualquier otra cosa, lo constituye, no está encerrado en él y puede constituir sin dificultad otros Yo. En Dios puedo tener conciencia del otro como de mí mismo, amar al otro como a mí mismo. Pero la subjetividad con que hemos topado no puede llamarse Dios. Si la reflexión me descubre a mí mismo como sujeto infinito, hay que reconocer, por lo menos a título de apariencia, la ignorancia en que me encontraba de este yo que es más mí mismo que yo. Lo conocía, se dirá, puesto que percibía al otro y a mí mismo y esta percepción sólo es posible por él. Pero si ya lo sabía, todos los libros de filosofía son inútiles. Ahora bien, la verdad tiene necesidad de ser revelada. Soy, pues, este yo finito e ignorante el que ha reconocido a Dios en Él mismo, en tanto que Dios, en el reverso de los fenómenos, se pensaba desde siempre. Por esta sombra la luz vana viene a iluminar algo y por ello es imposible, en definitiva, reabsorber la sombra en la luz, no puedo nunca *reconocerme* como Dios sin negar en hipótesis lo que quiero afirmar en tesis. Podría amar al otro como a mí mismo en Dios, pero entonces sería menester que mi amor de Dios no viniera de mí, y que fuera en verdad, como decía Spinoza, el amor con que Dios se ama a sí mismo a través de mí. De tal suerte que, a fin de cuentas, no habría en ninguna parte amor del otro, ni el otro, sino un amor de sí mismo que se vincularía a sí mismo más allá de nuestras vidas, que no nos afectaría en nada y al cual no podríamos llegar. El movimiento de reflexión y de amor que conduce a Dios hace imposible ese Dios al cual quisiera llevar.

Nos vemos, pues, retraídos al solipsismo y el problema aparece ahora con toda su dificultad. No soy Dios, y en todo caso sólo tengo una pretensión a la divinidad. Escapo a todo com-

Digitized by Google

promiso y supero al otro en tanto que toda situación y todo otro debe ser vivido por mí para ser ante mis propios ojos; y, sin embargo, el otro tiene para mí, por lo menos a primera vista, un sentido. Como los dioses del politeísmo tengo que contar con otros dioses, o también, como el dios de Aristóteles, soy polo de un mundo que no creo. Las conciencias se encuentran en la ridiculez de un solipsismo de muchos. Tal es la situación que hay que comprender. Puesto que vivimos esta situación, debe de haber un medio de explicitarla. La soledad y la comunicación no deben ser los términos de una alternativa, sino dos momentos de un único fenómeno, puesto que, de hecho, el otro existe para mí. Hay que decir de la experiencia del otro lo que ya hemos dicho de la reflexión: que su objeto no puede escaparle absolutamente, puesto que sólo tenemos idea de él por ella. La reflexión debe dar de alguna manera lo irreflexivo, porque, de otra manera, no tendríamos nada que oponerle y no se nos haría problema. De igual modo es menester que mi experiencia me dé de alguna manera al otro, puesto que, si no lo hiciera, nunca hablaría de soledad, y no podría ni siquiera declarar que el otro es inaccesible. Lo dado y verdadero inicialmente es una reflexión que se abre sobre lo irreflexivo, la recuperación reflexiva de lo irreflexivo —y de igual modo lo que se me da es la tensión de mi experiencia hacia el otro cuya existencia es indubitable en el horizonte de mi vida, aun en el caso de que el conocimiento que tengo de él sea imperfecto. Entre los dos problemas existe algo más que una analogía vaga, aquí y allá se trata de saber cómo puedo salir de mí y vivir lo irreflexivo como tal. ¿Cómo puedo, yo que percibo, y que por ello me afirmo como sujeto universal, percibir a un otro que me despoja de golpe de esta universalidad?

El fenómeno central, que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que estoy dado a mí mismo. *Estoy dado,* es decir, me encuentro ya situado y comprometido en un mundo físico y social —*estoy dado a mi mí mismo,* es decir, esta situación nunca se me disimula, nunca está en torno mío como una necesidad extraña y no estoy encerrado ahí como un objeto en una caja. Mi libertad, la facultad fundamental que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no se distingue de mi inserción en el mundo. Para mí es un destino ser libre, no poder reducirme a nada de lo que vivo, conservar relativamente a toda situación de hecho una facultad de retroceso, y este destino ha sido sellado en el instante mismo en que mi campo trascendental se ha abierto, en el momen-

Digitized by Google

to en que he nacido como visión y saber, en que he sido lanzado al mundo. Contra el mundo social siempre puedo echar mano de mi naturaleza sensible, cerrar los ojos, taparme las orejas, vivir como extraño en la sociedad, tratar al otro, las ceremonias y los monumentos como simples disposiciones de colores y de luz, arrancarles toda significación humana. Contra el mundo natural, siempre tengo el recurso de atenerme a la naturaleza pensante y poner en duda toda percepción tomada aisladamente. En esto reside la verdad del solipsismo. Toda experiencia siempre se me aparecerá como una particularidad que no agota la generalidad de mi ser, y tengo siempre, como decía Malebranche, movimiento para ir más lejos. Pero no puedo huir del ser sino en el ser, por ejemplo, huir de la sociedad hacia la naturaleza, o del mundo real hacia lo imaginario que se hace con los desechos de lo real. El mundo físico y social funciona siempre como estímulo de mis reacciones, positivas o negativas. No pongo en duda tal percepción sino a nombre de otra percepción más verdadera que la corrige; si puedo negar cualquier cosa, lo hago siempre afirmando algo en general, y por ello decimos que el pensamiento es una naturaleza pensante, una afirmación del ser por la negación de los seres. Puedo construir una filosofía solipsista, pero al hacerlo presupongo una comunidad de hombres que hablan y me dirijo a ella. Aun "el rechazo indefinido de ser cualquier cosa" [5] supone algo que rechazar y con referencia a la cual el sujeto se distancia. El otro o yo, hay que elegir, se dice. Pero se elige *uno contra el otro,* y así se afirman los dos. Según se dice, el otro me transforma en objeto y me niega, transformo al otro en objeto y lo niego. En realidad, la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, sino en el caso de que uno y otro nos retiremos hacia el fondo de nuestra naturaleza pensante, y nos convertimos ambos en mirada inhumana, si cada uno de nosotros siente sus acciones no como recuperadas y comprendidas, sino observadas como las de un insecto. Es lo que acontece cuando sufro la mirada de un desconocido. Pero, incluso en ese caso, la objetivación de cada uno por la mirada del otro sólo se siente como penosa porque viene a ocupar el lugar de una comunicación posible. La mirada de un perro no me turba. El rehusarme a comunicar es aún un modo de comunicación. La libertad proteiforme, la naturaleza pensante, el fondo inalienable, la existencia no calificada, que tanto en el otro como en mí señalan

[5] Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, Variété,* p. 200.

Digitized by Google

los límites de toda simpatía, suspende desde luego la comunicación, pero no la aniquila. Si me las tengo que ver con un desconocido, que todavía no ha dicho ninguna palabra, puedo muy bien creer que vive en otro mundo en el que mis acciones y mis pensamientos no son dignos de figurar. Pero, en cuanto dice una palabra o hace simplemente un gesto de impaciencia, deja ya de trascenderme: ahí está su voz, sus pensamientos, el dominio que creía inaccesible. Una existencia trasciende definitivamente a las otras sólo cuando es ociosa y se hace fuerte en su diferencia natural. Inclusive la meditación universal que separa al filósofo de su nación, de sus amistades, de sus prejuicios, de su ser empírico, en una palabra, del mundo, y que parece dejarlo absolutamente solo, es en realidad acto, palabra y, en consecuencia, diálogo. El solipsismo sólo sería rigurosamente verdadero si alguien pudiera comprobar tácitamente su existencia sin ser nada y hacer nada, lo que es imposible, puesto que existir es ser en el mundo. En su refugio reflexivo, el filósofo no puede impedirse arrastrar a los otros, porque, en la oscuridad del mundo, ha aprendido a tratarlos como *consortes* y toda su ciencia está montada en este dato de la opinión. La subjetividad trascendental es una subjetividad revelada, un saber de sí misma y del otro, y bajo este título es una intersubjetividad. Desde el momento en que la existencia se recoge y se compromete en una conducta, cae bajo la percepción. Como toda percepción, ésta afirma muchas más cosas que las que capta. Cuando digo que veo un cenicero y que está ahí, doy por terminado un desarrollo de la experiencia que iría hasta el infinito, comprometo todo un porvenir perceptivo. Igualmente cuando digo que conozco a alguien o que lo amo, apunto más allá de sus cualidades hacia un fondo inagotable que puede hacer estallar un día la imagen que me formaba de él. A este precio hay para nosotros cosas y "otros", no por una ilusión, sino por un acto violento que es la percepción misma.

Necesitamos, pues, redescubrir, a continuación del mundo natural, el mundo social, no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de la existencia: puedo muy bien apartarme de él, pero nunca dejar de estar situado en relación con él. Nuestra relación con lo social es, como nuestra relación con el mundo, mucho más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio. Tan falso es colocarnos en la sociedad como se coloca un objeto en medio de otros objetos, como colocar la sociedad en nosotros como objeto de pensamiento, y en ambos lados el error consiste en tratar a lo social

Digitized by Google

como un objeto. Hay que volver a lo social con lo que estamos en contacto por el solo hecho de existir y que llevamos pegado antes de toda objetivación. La conciencia objetiva y científica del pasado y de las civilizaciones sería imposible si no tuviera con ellos, por intermedio de mi sociedad, de mi mundo cultural y de sus horizontes, una comunicación por lo menos virtual, si el lugar de la república ateniense o del imperio romano no se encontrara señalado en algún lugar en los confines de mi propia historia, si no estuvieran instalados como otros tantos individuos por conocer, indeterminados pero preexistentes, si no encontrara en mi vida las estructuras fundamentales de la historia. Lo social ya está ahí cuando pretendemos conocerlo o juzgarlo. Una filosofía individualista o sociológica es una percepción de la coexistencia sistematizada y explicitada. Antes de la toma de conciencia, lo social existe sordamente y como una solicitación. Péguy, al final de *Notre Patrie,* encuentra una voz sepultada que no había dejado nunca de hablar, de la misma manera que sabemos al despertar que los objetos no han dejado de ser en la noche, o que hace buen rato que están llamando a la puerta. A pesar de las diferencias de cultura, de moral, de oficio y de ideología, los campesinos rusos de 1917 se unen en la lucha con los obreros de Petrogrado y de Moscú, porque sienten que su suerte es la misma; la clase se vive concretamente antes de convertirse en objeto de una voluntad deliberada. Originariamente, lo social no existe como objeto y en tercera persona. Éste es el error común al curioso, al "gran hombre" y al historiador: pretender tratarlo como objeto. Fabricio querría ver la batalla de Waterloo como se ve un paisaje y sólo encuentra episodios confusos. ¿Se da cuenta de ella verdaderamente el Emperador inclinado sobre su mapa? Se reduce para él a un esquema con lagunas: ¿por qué se estanca este regimiento? ¿Por qué no han llegado las reservas? El historiador que no está metido en la batalla y la ve desde todas partes, que recoge una multitud de testimonios y que sabe cómo ha terminado, cree por fin saber su verdad. Pero sólo nos da una representación, no da con la batalla misma, puesto que en el momento en que tuvo lugar el resultado era contingente y deja de serlo cuando lo cuenta el historiador, puesto que las causas profundas de la derrota y los incidentes fortuitos que la han permitido eran, en el acontecimiento singular de Waterloo, determinantes bajo el mismo título, mientra que el historiador recoloca el acaecer singular en la línea general de la decadencia del Imperio. El verdadero Waterloo no está ni en lo que Fabricio, ni en lo que el Empera-

Digitized by Google

dor, ni en lo que el historiador ven; no es un objeto determinable, sino lo que *adviene* en los confines de todas las perspectivas y sobre el cual todas se destacan.[6] El historiador y el filósofo buscan una definición objetiva de la clase o de la nación: ¿está fundada la nación en la lengua común o en las concepciones de la vida? ¿Está fundada la clase en los ingresos o en la posición en el circuito de la producción? Es bien sabido que, de hecho, ninguno de estos criterios permite reconocer si un individuo pertenece a una clase o nación determinadas. En todas las revoluciones hay privilegiados que se unen a la clase revolucionaria y oprimidos que se entregan a los privilegiados. Y toda nación tiene sus traidores. Y es que la nación o la clase no son fatalidades que someten al individuo desde fuera, ni tampoco valores que se ponen desde adentro. Son modos de coexistencia que lo solicitan. En un período tranquilo, la nación y la clase están ahí como *stimuli,* a los cuales sólo dirijo respuestas distraídas o confusas, son latentes. Una situación revolucionaria o una situación de peligro nacional transforma en una toma de posición consciente las relaciones preconscientes con la clase y con la nación que hasta entonces eran sólo vividas, y el compromiso tácito se hace explícito. Pero se presenta a sí mismo como anterior a la decisión.

El problema de la modalidad existencial de lo social, afecta a todos los problemas de la trascendencia. Se trate de mi cuerpo, del mundo natural, del pasado, del nacimiento o de la muerte, el problema es siempre saber cómo puedo estar abierto a fenómenos que me superan, y que, sin embargo, sólo existen en la medida en que los asumo y los vivo, *cómo es posible que la presencia ante mí mismo* (*la* Urpräsenz) *que me define y condiciona toda presencia ajena, sea a la vez des-presentación* (Entgegenwärtigung),[7] *y me lance fuera de mí.* El idealismo, al

[6] Cabría, pues, escribir una historia en presente. Es lo que Jules Romains ha hecho en *Verdun,* por ejemplo. Desde luego, si el pensamiento objetivo es incapaz de agotar una situación histórica presente, no hay que concluir de aquí que debemos vivir la historia a ojos cerrados, como una aventura individual, rehusarnos a todo punto de vista y lanzarnos a la acción sin hilo conductor. Fabricio frustra su visión de Waterloo, pero el reportero está más cerca del acontecimiento. El espíritu de aventura nos aleja mucho más que el pensamiento objetivo. Hay un pensamiento en contacto con el acontecimiento y que busca su estructura concreta. Una revolución, si está verdaderamente en el sentido de la historia, puede muy bien ser pensada a la vez que vivida.

[7] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* III (inédito).

Digitized by Google

hacer el exterior inmanente al yo, el realismo, al someterme a una acción causal, falsifican las relaciones de motivación que existen entre lo exterior y lo interior y las hacen incomprensibles. Por ejemplo, nuestro pasado individual no puede sernos dado ni por la supervivencia efectiva de estados de conciencia o de huellas cerebrales, ni por una conciencia del pasado que lo constituiría y lo alcanzaría inmediatamente: en ambos casos, frustraríamos el sentido del pasado, porque el pasado sería, hablando propiamente, presente. Si el pasado debe ser para nosotros, sólo puede serlo en una presencia ambigua antes de toda evocación expresa, como un campo al cual tenemos acceso. Es menester que exista para nosotros, aun cuando no pensamos en él, y que todas nuestras evocaciones destaquen sobre esta masa opaca. De igual modo, si sólo tuviera el mundo como suma de cosas y la cosa como suma de propiedades, no tendría certidumbres, sino sólo probabilidades, no tendría realidad irrecusable sino sólo verdades condicionadas. Si el pasado y el mundo existen, es menester que tengan una inmanencia de principio —no pueden ser sino lo que veo detrás de mí y en torno mío— y una trascendencia de hecho —existen en mi vida antes de aparecer como objetos de mis actos expresos. Tampoco mi nacimiento y mi muerte pueden ser para mí objetos de pensamiento. Instalado en la vida, pegado a mi naturaleza pensante, adscrito a este campo trascendental que se ha abierto desde mi primera percepción y en el que toda ausencia no es sino el reverso de una presencia, todo silencio una modalidad del ser sonoro, tengo una especie de ubicuidad y de eternidad de principio, me siento consagrado a un flujo de vida inagotable del que no puedo pensar ni el comienzo ni el fin, puesto que soy yo, todavía vivo, quien los piensa, y de este modo mi vida se precede y se sobrevive siempre. Sin embargo, esta misma naturaleza pensante que me obliga a ser me abre el mundo a través de una perspectiva, recibo con ella el sentimiento de mi contingencia, la angustia de ser superado, de tal manera que, si no pienso mi muerte, vivo en una atmósmera de muerte en general, y hay algo así como una esencia de la muerte que está siempre en el horizonte de mis pensamientos. Finalmente, como el instante de mi muerte es, para mí, un porvenir inaccesible, estoy seguro de no vivir jamás la presencia del otro a sí mismo. Y, sin embargo, el otro existe para mí a título de estilo o medio de coexistencia irrecusable, y mi vida tiene una atmósfera social como tiene también un sabor mortal.

Con el mundo natural y el mundo social, hemos descu-

Digitized by Google

bierto el verdadero trascendental, que no es el conjunto de las operaciones constitutivas por medio de las cuales se exhibiría ante un espectador imparcial un mundo transparente, sin sombras y sin opacidad, sino la vida ambigua donde se hace el *Ursprung* de las trascendencias, que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas y hace posible el conocimiento sobre este fondo.[8] Se dirá que una contradicción no puede ser puesta en el centro de la filosofía y que todas nuestras descripciones, al no ser al fin y al cabo pensables, no quieren decir nada. La objeción sería válida si nos limitáramos a descubrir bajo el nombre de fenómenos o de campo fenoménico una capa de experiencias prelógicas o mágicas. Porque entonces sería menester elegir entre creer en las descripciones y renunciar a pensar, o bien saber lo que se dice y renunciar a las descripciones. Es necesario que estas descripciones sean para nosotros la ocasión de definir una comprensión y una reflexión más radicales que las del pensamiento objetivo. A la fenomenología, comprendida como descripción directa, debe añadirse una fenomenología de la fenomenología. Tenemos que volver al *cogito* para buscar en él un Logos más fundamental que el del pensamiento objetivo, que le dé su derecho relativo, y, a la vez, lo ponga en su lugar. En el plano del ser nunca se comprenderá que el sujeto sea a la vez naturante y naturado, infinito y finito. Pero si encontramos el tiempo por debajo del sujeto y si ligamos a la paradoja del tiempo las del cuerpo, el mundo, la cosa y el otro, comprenderemos que nada hay por comprender más allá.

8 Husserl, en su última filosofía, admite que toda reflexión debe empezar volviendo a la descripción del mundo vivido (*Lebenswelt*). Pero añade que, para una segunda "reducción", las estructuras del mundo vivido deben ser recolocadas a su vez en el flujo trascendental de una constitución universal en que todas las oscuridades del mundo se aclararían. Sin embargo, es manifiesto que hay que elegir entre dos cosas: o bien la constitución hace transparente el mundo, y no se ve por qué la reflexión tendría necesidad entonces de habérselas con el mundo vivido, o bien retiene algo de él, y nunca despoja al mundo de su opacidad. El pensamiento de Husserl toma esta segunda dirección cada vez más, aunque con muchas reminiscencias del período logicista —como cuando convierte la racionalidad en un problema, cuando admite significaciones que, en último análisis, son "fluyentes" (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), o cuando funda el conocimiento sobre una *doxa* originaria.

Digitized by Google

Digitized by Google

TERCERA PARTE

EL SER PARA SÍ Y EL SER EN EL MUNDO

Digitized by Google

Digitized by Google

I. EL COGITO

Pienso en el *Cogito* cartesiano, quiero terminar este trabajo, siento la frescura del papel bajo mi mano, percibo desde mi ventana los árboles del paseo. Mi vida se precipita en todo momento hacia cosas trascendentes, transcurre por entero afuera. El *Cogito* es o bien este pensamiento que se formó hace tres siglos en el espíritu de Descartes, bien el sentido de los textos que nos ha dejado, o bien una verdad eterna que se transparenta a través de ellos. En cualquier forma, es un ser cultural hacia el cual se endereza mi pensamiento más bien que abarcarlo, como mi cuerpo, en un medio familiar, se orienta y camina entre objetos, sin que tenga necesidad de representármelos expresamente. Este libro que he comenzado no es un amontonamiento de ideas, sino que constituye, para mí, una situación abierta cuya fórmula compleja no podría dar y en la cual me debato ciegamente hasta que, como por milagro, los pensamientos y las palabras se organizan por sí mismos. Con mayor razón, los seres sensibles que me rodean, el papel bajo mi mano, los árboles ante mis ojos, no me entregan su secreto, mi conciencia huye y se pierde en ellos. Tal es la situación inicial de la que el realismo quiere dar cuenta al afirmar la trascendencia efectiva y la existencia en sí del mundo y de las ideas.

No se trata, empero, de dar la razón al realismo y hay una verdad definitiva en la vuelta cartesiana desde las cosas o las ideas hacia el yo. La misma experiencia de las cosas trascendentes sólo es posible si llevo y encuentro en mí el proyecto. Cuando digo que las cosas son trascendentes, esto significa que no las poseo, que no las rodeo, que son trascendentes en la medida en que ignoro lo que son y en que afirmo ciegamente su existencia desnuda. Pero ¿qué sentido puede tener la afirmación de la existencia de "no se sabe qué"? Si hay alguna verdad en esta afirmación, consiste en que entreveo la naturaleza o la esencia a que apunta, que, por ejemplo, mi vista del árbol, como éxtasis mudo en una cosa individual, envuelve ya cierto pensamiento de ver y cierto pensamiento del árbol; finalmente, que no topo con el árbol, que no me confronto simplemente con él, sino que encuentro, en este ente frente a mí, una determinada naturaleza cuya idea formo activamente. Si encuentro cosas en torno mío, no es debido a que estén ahí

Digitized by Google

efectivamente, porque de esta existencia de hecho, por hipótesis, no sé nada. Si soy capaz de reconocerla, es debido a que el contacto efectivo con la cosa despierta en mí una ciencia primordial de todas las cosas y mis percepciones finitas y determinadas son manifestaciones parciales de un poder de conocimiento que es coextensivo al mundo y que lo despliega de punta a cabo. Si se tiene la imagen de un espacio en sí, con el cual vendría a coincidir el sujeto percipiente, por ejemplo, si me imagino que mi mano percibe la distancia entre dos puntos evaluándola, ¿cómo podría serlo el ángulo que forman mis dedos y que es característico de esta distancia, si no estuviera, por decirlo así, retrazada interiormente por una facultad que no reside ni en un objeto, ni en el otro, y que por ello mismo es capaz de conocer o más bien de efectuar su relación? Si se pretende que la "sensación de mi pulgar" y la de mi índice sean por lo menos "signos" de la distancia, ¿cómo entrañarían estas sensaciones en sí mismas algo con que significar la relación de los puntos en el espacio, si no se situaran ya sobre un trayecto que va de uno al otro, y este trayecto, a su vez, no fuera sólo recorrido por mis dedos cuando se abren, sino aludido por mi pensamiento en su dibujo inteligible? "¿Cómo podría el espíritu conocer el sentido de un signo que él mismo no ha constituído como signo?" [1] Parece que hay que sustituir la imagen del conocimiento que obtenemos describiendo el sujeto situado en el mundo por otra según la cual construye o constituye este mismo mundo, y ésta es más auténtica que la primera, puesto que el comercio del sujeto con las cosas que lo rodean no es posible si no las hace existir anticipadamente para sí, las dispone en torno suyo y se las saca de su propio fondo. Lo mismo acontece, y con mayor razón, tratándose de actos espontáneos de pensamiento. El *Cogito* cartesiano, que constituye el tema de mis reflexiones, está siempre más allá de lo que me represento actualmente, tiene un horizonte de sentido formado por la multitud de pensamientos que se me han ocurrido mientras leía a Descartes y que no están actualmente presentes, y además por otros pensamientos que presiento, que se me hubieran podido ocurrir y que nunca desarrollé. Pero, si basta con que pronuncie estas tres sílabas para que de inmediato me oriente hacia un orden de ideas, es porque de cualquier manera todas las explicaciones posibles me están presentes de un golpe. "Quien pretendiera limitar la luz espiritual a la actualidad representada se toparía siem-

[1] P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'Activité spirituelle constituante*, p. 134.

Digitized by Google

pre con el problema socrático: '¿Cómo podrás buscar aquello cuya naturaleza ignoras totalmente? ¿Cuál es, entre las cosas que no conoces, la que te propondrías buscar? Y si te toparas con ella por azar, ¿cómo la reconocerías, puesto que no la conoces?' (*Menón,* 80, D)".[2] Un pensamiento que fuera realmente superado por sus objetos los vería desmoronarse bajo sus pasos sin ser nunca capaz de captar sus relaciones y penetrar en su verdad. Soy yo quien reconstituye el *Cogito* histórico, soy yo quien lee el texto de Descartes, soy yo el que reconoce ahí una verdad imperecedera y a fin de cuentas el *Cogito* cartesiano sólo tiene sentido por mi propio *Cogito* y no me daría a pensar nada si no estuviera en mí mismo todo lo que es necesario para inventarlo. Soy yo mismo quien asigno como fin a mi pensamiento el reasumir el movimiento del *Cogito,* yo quien verifico a cada momento la orientación de mi pensamiento hacia ese fin, es pues preciso que mi pensamiento se anticipe a sí mismo y que ya haya encontrado lo que busca, porque de lo contrario no sería capaz de buscarlo. Hay que definirlo por este extraño poder que tiene de anticiparse y de lanzarse a sí mismo, de encontrarse en todas partes como en su casa, en una palabra, definirlo por su autonomía. Si el pensamiento no pusiera en las cosas lo que luego va a encontrar en ellas, no tendría dominio sobre las cosas, no las pensaría, sería "una ilusión de pensamiento".[3] Una percepción sensible o un razonamiento no pueden ser hechos que se producen en mí y cuya existencia compruebo. Cuando los considero *a posteriori,* se distribuyen y se dispersan cada uno en su lugar. Ahí sólo queda el surco del razonamiento y de la percepción que, tomados en su actualidad, deberían, so pena de dislocarse, abarcar de un solo golpe todo aquello que era necesario para su realización y, en consecuencia, estar presentes relativamente a sí mismo sin distancia, en una intención indivisa. Todo pensamiento de algo es a la vez conciencia de sí, y si no fuera así no podría tener un objeto. En la raíz de todas nuestras experiencias y de todas nuestras reflexiones, encontramos, pues, un ser que se reconoce a sí mismo inmediatamente porque es su saber de sí y de todas las cosas, y que conoce su propia existencia no por una comprobación y como un hecho dado, o por inferencia a partir de una idea de sí mismo, sino por un contacto directo con ella. La conciencia de sí es el ser mismo del espíritu en ejercicio. Es preciso que el acto por el cual tengo conciencia de algo sea

2 P. Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien,* pp. 17 *s.*

3 *Ibid.,* p. 25.

Digitized by Google

aprehendido en el instante mismo en que se cumple, sin lo cual se desvanecería. Por ello se concibe que pueda ser provocado por algo, sea lo que fuere, es menester que sea *causa sui*.[4] Volver con Descartes desde las cosas hacia el pensamiento de las cosas es o bien reducir la experiencia a una suma de acontecimientos psicológicos de la cual el Yo no sería sino el nombre común o la causa hipotética, y entonces no se ve cómo podría ser más cierta mi existencia que la de alguna cosa, puesto que ya no es inmediata, salvo en un instante inasible; o bien reconocer más acá de los acontecimientos un campo y un sistema de pensamiento que no esté sujeto ni al tiempo ni a alguna otra limitación, un modo de existencia que no deba nada al acontecimiento y que sería la existencia como conciencia, un acto espiritual que captara a distancia y contrajera en sí mismo todo lo que menciona, un "yo pienso" que sea por sí mismo y sin ninguna añadidura un "yo soy".[5] "La doctrina cartesiana del *Cogito* debería, pues, lógicamente conducir a la afirmación de la intemporalidad del espíritu y a la admisión de una conciencia de lo eterno: *experimur nos aeternos esse*".[6] Entendida la eternidad como la facultad de abarcar y de anticipar los desarrollos temporales en una única intención sería la definición de la subjetividad.[7]

Antes de poner en entredicho esta interpretación eternitaria del Cogito, veamos las consecuencias, que harán necesaria una rectificación. Si el Cogito me revela un nuevo modo de existencia que nada debe al tiempo, si me descubro como el constituyente universal de todo ser que me sea accesible, y como un campo trascendental sin repliegues y sin exterior, no sólo hay que decir que mi espíritu "cuando se trata de la forma de todos los objetos de los sentidos... es el Dios de Spinoza",[8] —porque la distinción de forma y materia no puede tener un valor último y no se ve cómo podría el espíritu, al reflexionar sobre sí mismo, encontrar en último análisis algún sentido a la noción de receptividad, y pensarse válidamente como afectado: si se piensa como afectado, no se piensa como afectado, porque afirma nuevamente su actividad en el momento en que parece negarla; si se coloca en el mundo, en verdad no lo está y la autoposición es una ilusión. Hay, pues, que decir sin ninguna restricción que mi es-

4 *Ibid.*, p. 55.
5 *Ibid.*, p. 184.
6 *Ibid.*, pp. 17 *s.*
7 P. Lachièze-Rey, *Le Moi, Le Monde et Dieu*, p. 68.
8 Kant, *Uebergang*, Adickes, p. 756. citado por Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, p. 464.

Digitized by Google

píritu es Dios. No se ve cómo Lachièze-Rey, por ejemplo, puede escapar a esta consecuencia. "Si he dejado de pensar y si me pongo nuevamente a pensar, revivo, reconstruyo en su indivisibilidad, colocándome en la fuente de que emana, el movimiento que prolongo... así, siempre que pienso, el sujeto toma su punto de apoyo en sí mismo, se coloca, más allá o más atrás de sus diversas representaciones, en esa unidad que, como principio de todo reconocimiento, no tiene que ser reconocida y se convierte en el absoluto porque eternamente lo es."[9] Pero ¿cómo podría haber una multiplicidad de absolutos? En primer lugar, ¿cómo podría reconocer otros Yo? Si la única experiencia del sujeto la tengo coincidiendo con él, si el espíritu por definición se oculta a todo "espectador extraño" y no puede ser reconocido sino interiormente, mi Cogito es por principio único, no puede "participar" en otro. ¿Se dirá que es "transferible" a los otros?[10] Pero ¿cómo podría motivarse tal transferencia? ¿Qué espectáculo podría inducirme válidamente a poner fuera de mí mismo ese modo de existencia cuyo sentido exige ser captado interiormente? Si no aprendo en mí mismo a reconocer la conjunción del para sí y del en sí, ningún mecanismo, como los cuerpos de los demás, podrá animarse; si no tengo exterior, los otros tampoco tendrán interior. La pluralidad de las conciencias es imposible si tengo conciencia absoluta de mí mismo. Detrás del absoluto de mi pensamiento, inclusive es imposible vislumbrar un absoluto divino. El contacto de mi pensamiento consigo mismo, si es perfecto, me encierra en mí mismo y me impide sentirme nunca superado, no habrá apertura o "aspiración"[11] hacia un Otro para este Yo que construye la totalidad del ser y su propia presencia en el mundo, que se define por la "posesión de sí mismo"[12] y que sólo encuentra en el exterior lo que ahí ha puesto. Este yo tan cerrado no es un yo finito. "No hay conciencia del universo sino gracias a la conciencia previa de la organización, en el sentido activo de la palabra y, en consecuencia, en último análisis, gracias a una comunión interior con la operación misma de la divinidad."[13] A fin de cuentas este *Cogito* me hace coincidir con Dios. Si la estructura inteligible e identificable de mi experiencia, cuando la reconozco en el

[9] P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'Activité spirituelle constituante*, p. 145.
[10] Id., *L'Idéalisme kantien*, p. 477.
[11] *L'Idéalisme kantien*, p. 477. *Le Moi, Le Monde et Dieu*, p. 83.
[12] *L'Idéalisme kantien*, p. 472.
[13] *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 33.

Digitized by Google

Cogito, me hace salir del acontecimiento y me instaura en la eternidad, me libera a la vez de todas las limitaciones y de ese acontecimiento fundamental que es mi existencia privada, y las mismas razones que obligan a pasar del acontecimiento al acto, de los pensamientos al Yo, obligan a pasar de la multiplicidad de los yo a una conciencia constituyente solitaria, y me impiden, a fin de salvar *in extremis* la finitud del sujeto, definirla como "mónada".[14] La conciencia constituyente es por principio única y universal. Si todavía quiere mantenerse la idea de que no constituye en cada uno de nosotros sino un microcosmos, si se conserva al Cogito el sentido de una "vivencia existencial",[15] si me revela, no la transparencia absoluta de un pensamiento que se posee por entero, sino el acto ciego por el cual asumo mi destino de naturaleza pensante y la continúo, se trata entonces de otra filosofía, que no nos hace *salir* del tiempo. Vemos en este caso la necesidad de encontrar un camino entre la eternidad y el tiempo desmigajado del empirismo y de rehacer la interpretación del *Cogito* y la del tiempo. Hemos reconocido de una vez por todas que nuestras relaciones con las cosas no pueden ser relaciones externas, y que nuestra conciencia de nosotros mismos no puede ser el simple registro de los acontecimientos psíquicos. Sólo percibimos un mundo si, en vez de ser hechos comprobados, este mundo y esta percepción son pensamientos nuestros. Queda por comprender exactamente la pertenencia del mundo al sujeto y del sujeto al sujeto mismo, esta *cogitatio* que hace posible la experiencia, nuestro dominio sobre las cosas y sobre "nuestros estados de conciencia". Veremos que no es indiferente al acontecimiento y al tiempo, sino que es más bien el modo fundamental del acaecimiento y de la *Geschichte,* cuyas formas derivadas son los acontecimientos objetivos e impersonales y, finalmente, que el echar mano a la eternidad sólo es necesario si se parte de una concepción objetiva del tiempo.

Así, pues, es indudable que pienso. No estoy seguro de que ahí haya un cenicero o una pipa, pero estoy seguro de que pienso ver un cenicero o una pipa. "¿Es tan fácil como se cree separar estas dos afirmaciones, y mantener, fuera de todo juicio concerniente a la cosa vista, la evidencia de mi 'pensamiento de ver'?" Por el contrario, es imposible. La percepción es precisamente este tipo de acto en el que no puede tratarse de separar el acto mismo y el término a que se refiere. La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad exis-

[14] Como lo hace Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu,* pp. 69 s.
[15] *Ibid.,* p. 72.

Digitized by Google

tencial, puesto que no se podría separar de la percepción la conciencia que tiene o más bien que es un alcanzar la cosa misma. No se puede tratar de mantener la certidumbre de la percepción rechazando la de la cosa percibida. Si veo un cenicero *en el sentido pleno de la palabra ver,* es menester que haya ahí un cenicero y no puedo sofocar esta afirmación. Ver es ver algo. Ver el rojo es ver el rojo existiendo en acto. No se puede reducir la visión a la simple presunción de ver, sino en el caso de que se la represente como la contemplación de un *quale* flotante y sin ancoraje. Pero si, como hemos dicho antes, la cualidad misma, en su textura específica, es una sugestión que se nos hace, y a la cual respondemos en tanto que tenemos campos sensoriales, de una cierta manera de existir, y si la percepción de un color provisto de una estructura definida —color superficial, o placa coloreada— en un lugar o a una distancia precisa o vaga supone nuestra apertura a una realidad o a un mundo, ¿cómo podríamos disociar la certidumbre de nuestra existencia percipiente y la de su compañero exterior? Es esencial a mi visión referirse no sólo a algo pretendidamente visible, sino a un ser actualmente visto. Recíprocamente, si pongo en duda la presencia de la cosa, esta duda recae sobre la visión misma, si ahí no hay el rojo o el azul, digo que *no he visto verdaderamente,* concedo que en ningún momento se ha producido esa adecuación de mis intenciones visuales y de lo visible que es la visión en acto. De dos cosas una: o bien no tengo ninguna certidumbre relativa a las cosas mismas, y entonces tampoco puedo tener certidumbre de mi propia percepción, tomada como simple pensamiento, puesto que, aun así, envuelve la afirmación de una cosa; o bien capto con certidumbre mi pensamiento, pero esto ya supone que asumo a la vez las existencias a que apunta. Cuando Descartes nos dice que la existencia de las cosas visibles es dudosa, pero que nuestra visión, considerada como simple pensamiento de ver, no lo es, tal posición no es sostenible, porque el pensamiento de ver puede tener dos sentidos. Se puede entender en un primer sentido restrictivo como visión pretendida o "impresión de ver", y entonces tenemos con ella la certidumbre de algo posible o de algo probable, y el "pensamiento de ver" implica que hemos tenido, en ciertos casos, la experiencia de una visión auténtica o efectiva, a la que se parece el pensamiento de ver y en la cual se encontraba entrañada la certidumbre de la cosa en aquella ocasión. La certidumbre de una posibilidad no es sino la posibilidad de una certidumbre, el pensamiento de ver no es sino una visión en idea que nunca tendríamos si no hubiéramos

Digitized by Google

tenido por otro lado la visión en realidad. Pero también se puede entender por "pensamiento de ver" la conciencia que tendríamos de nuestro poder constituyente. Sean lo que fueren nuestras percepciones empíricas, que pueden ser verdaderas o falsas, estas percepciones no serían posibles si no estuvieran habitadas por un espíritu capaz de reconocer, de identificar y de mantener ante nosotros su objeto intencional. Pero si este poder constituyente no es un mito, si la percepción es verdaderamente la simple prolongación de un dinamismo interior con el cual puedo coincidir, la certidumbre que tengo de las premisas trascendentales del mundo debe extenderse hasta el mundo mismo, y, al ser mi visión de punta a cabo pensamiento de ver, la cosa vista en sí misma es la misma que pienso, y el idealismo trascendental es un realismo absoluto. Sería contradictorio afirmar a la vez[16] que el mundo es constituído por mí y que sólo puedo captar el esbozo y las estructuras esenciales de esta operación constitutiva; es menester que vea aparecer el mundo existente y no sólo el mundo en idea, al terminar el trabajo constitutivo, a falta de lo cual no tendría sino una construcción abstracta y no una conciencia concreta del mundo. Así, pues, en cualquier sentido que se le tome, el "pensamiento de ver" sólo es cierto si la visión efectiva lo es también. Cuando Descartes nos dice que la sensación, reducida a sí misma, siempre es verdadera, y que el error lo introduce la interpretación trascendente que hace el juicio, establece una distinción ilusoria: tan difícil es saber que he sentido algo como saber si hay algo; el histérico siente y no sabe qué siente, como percibe objetos exteriores sin darse cuenta de esta percepción. Cuando, por el contrario, estoy cierto de haber sentido, la certidumbre de una cosa exterior está entrañada en la manera misma en que la sensación se articula y se desarrolla ante mí: se trata de un dolor en *la pierna*, o *del rojo*, por ejemplo, del rojo opaco en un solo plano, o por el contrario de una atmósfera rojiza de tres dimensiones. La "interpretación" que doy de mis sensaciones debe ser motivada, y sólo puede serlo por la estructura misma de esas sensaciones, de modo que muy bien se puede decir indiferentemente que no hay interpretación trascendente, que no hay juicio que no brote de la configuración

[16] Como lo hace, por ejemplo, Husserl cuando admite que toda reducción trascendental es, a la vez, una reducción eidética. La necesidad de pasar por las esencias, la opacidad definitiva de las existencias, no pueden ser aceptadas como hechos obvios; contribuyen a determinar el sentido del *Cogito* y de la subjetividad última. No soy un pensamiento constituyente, y mi Yo pienso no es un yo soy, si no puedo igualar por el pensamiento la riqueza concreta del mundo y reabsorber la facticidad.

Digitized by Google

misma de los fenómenos —que no hay esfera de la inmanencia, que no hay dominio en que mi conciencia esté como en su casa y al abrigo de todo riesgo de error. Los actos del Yo son de tal naturaleza que se rebasan a sí mismos y no hay intimidad de la conciencia. La conciencia es totalmente trascendencia, no trascendencia sufrida —hemos dicho que una trascendencia semejante sería la muerte de la conciencia—, sino trascendencia activa. La conciencia que tengo de ver o de sentir no es el registro pasivo de un acontecimiento psíquico encerrado en sí mismo y que me dejaría en la incertidumbre con relación a la realidad de la cosa vista o sentida; no es tampoco el despliegue de una facultad constituyente que encerrara eminente y eternamente en sí misma toda visión o sensación posible y que se uniría al objeto sin tener que abandonarse; es la efectuación misma de la visión. Me aseguro de que veo, viendo esto o aquello o por lo menos suscitando en mí un ámbito visual, un mundo visible que al fin y al cabo sólo es asegurado por la visión de una cosa particular. La visión es una acción, es decir, no una operación eterna —la expresión es contradictoria—, sino una operación que tiene más de lo que promete, que rebasa siempre sus premisas y que no está preparada interiormente sino por mi apertura primordial a un campo de trascendencia, es decir, por un éxtasis. La visión se alcanza a sí misma y se completa en la cosa vista. Le es esencial captarse y si no lo hiciera no sería visión de nada, pero también le es esencial captarse en una especie de ambigüedad y de oscuridad, puesto que no se posee y, por el contrario, se escapa en la cosa vista. Lo que descubro y reconozco por el *Cogito* no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos a "estados de conciencia privados", el contacto ciego de la sensación consigo misma —ni siquiera la inmanencia trascendental, la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constitutiva, la posesión del pensamiento claro por sí mismo—, sino el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo.

Sin embargo, ¿no es un caso particular el de la percepción? Me abre a un mundo, sólo puede hacerlo rebasándome y rebasándose, es menester que la "síntesis" perceptiva sea inacabada, sólo puede ofrecerme algo "real" exponiéndose al riesgo del error, es necesario que la cosa, si ha de ser cosa, tenga para mí lados ocultos, y por ello la distinción de la apariencia y de la realidad tiene de antemano su lugar en la "síntesis" perceptiva. Por el contrario, la conciencia, según parece, recupera sus dere-

Digitized by Google

chos y la plena posesión de sí misma, si tomo en consideración mi conciencia de los "hechos psíquicos". Por ejemplo, el amor y la voluntad son operaciones interiores; se fabrican sus objetos, y se comprende muy bien que al hacerlo puedan alejarse de lo real y, en tal sentido, engañarnos, pero parece imposible que nos engañen sobre sí mismos: desde el momento en que siento amor, alegría, tristeza, es verdad que amo, que estoy alegre o triste, incluso si el objeto no tiene de hecho, es decir, para otros o para mí mismo en otro momento, el valor que por ahora le confiero. La apariencia es realidad en mí, el ser de la conciencia consiste en aparecer. ¿Qué es querer, sino tener conciencia de un objeto como algo valioso (o como valioso en tanto justamente que no es valioso, como en el caso de la voluntad perversa), qué es amar, sino tener conciencia de un objeto como algo amable? Y puesto que la conciencia de un objeto entraña necesariamente un saber de sí misma, sin el cual se escaparía y no captaría su objeto, querer y saber que se quiere, amar y saber que se ama son un solo acto, el amor es conciencia de amar, la voluntad conciencia de querer. Un amor o una voluntad que no tuvieran conciencia de sí, serían un amor que no amara, una voluntad que no querría, del mismo modo que un pensamiento inconsciente sería un pensamiento que no piensa. La voluntad o el amor serían los mismos aunque su objeto fuera ficticio o real y, considerados sin referencia al objeto al que tienden de hecho, constituirían una esfera de certidumbre absoluta en que la verdad no se nos escaparía. Todo sería verdadero en la conciencia. Nunca habría ilusión sino en relación con el objeto exterior. Un sentimiento considerado en sí mismo, sería siempre verdadero desde el momento en que es sentido. Sin embargo, miremos más de cerca.

Ante todo es evidente que podemos distinguir en nosotros sentimientos "verdaderos" y sentimientos "falsos", que todo lo que sentimos en nosotros mismos no se encuentra, de hecho, colocado en su único plano de existencia o es verdadero bajo el mismo título, y que hay grados de realidad en nosotros como fuera de nosotros hay "reflejos", "fantasmas" y "cosas". Al lado del amor verdadero, hay un amor falso o ilusorio. Este último caso debe ser distinguido de los errores de interpretación y de aquellos en que, de mala fe, doy el nombre de amor a emociones que no lo merecen. Porque entonces no ha habido ni siquiera una apariencia de amor, no he creído ni por un instante que mi vida estuviera comprometida en ese sentimiento, he evitado solapadamente plantearme la cuestión para eludir la res-

Digitized by Google

puesta que ya sabía, mi "amor" se formaba de satisfacciones o de mala fe. Por el contrario, en el amor falso o ilusorio me he unido voluntariamente a la persona amada, ésta ha sido verdaderamente por algún tiempo el mediador de mis relaciones con el mundo, cuando decía que la amaba no "interpretaba", mi vida estaba verdaderamente comprometida en una forma que, como una melodía, exigía una continuación. Es verdad que, después de la desilusión (después de la revelación de la ilusión *sobre mí mismo*) y cuando intento comprender lo que me ha sucedido, encontraré bajo este pretendido amor *algo distinto* al amor: el parecido de la mujer "amada" y de otra persona, el aburrimiento, la costumbre, una comunidad de intereses o de convicción y es esto lo que me permitirá hablar de ilusión. No amaba sino *cualidades* (esa sonrisa, que se parece a otra, esta belleza que se impone como un hecho, esa juventud de gestos y de conducta) y no la manera de existir singular que es la persona misma. Y, correlativamente, no estaba preso totalmente, regiones enteras de mi vida pasada y de mi vida futura escapaban a la invasión, mantenía en mí lugares reservados a otra cosa. Entonces, se dirá que, o bien no lo sabía, y en ese caso no se trata de un amor ilusorio, sino de un amor verdadero que acaba, —o bien lo sabía, y en tal caso nunca ha habido amor, ni siquiera "falso". Sin embargo, no es ni una cosa ni otra. No se puede decir que este amor haya sido, mientras existía, indiscernible de un amor verdadero y que se haya convertido en "amor falso" cuando lo he desaprobado. No se puede decir que una crisis mística a los quince años esté en sí misma desprovista de sentido y *que lo adquiera* según la valore libremente en mi vida posterior, como un incidente de adolescencia o como primer signo de una vocación religiosa. Aun si construyo toda vida sobre un incidente de adolescencia, tal incidente conserva su carácter contingente y mi vida entera es la "falsa". En la crisis mística misma, tal como la he vivido, se debe encontrar algo que distinga la vocación del incidente: en el primer caso, la actitud mística se inserta en mi relación fundamental con el mundo y con el otro; en el segundo, se da en el interior del sujeto como un comportamiento impersonal y sin necesidad interna, "la adolescencia". De igual modo, el amor verdadero convoca todos los recursos del sujeto y lo afecta por entero, el amor falso sólo afecta uno de sus personajes, "el hombre de cuarenta años" si se trata de un amor tardío; el "viajero" si se trata de un amor exótico; el "viudo", si el amor falso está sostenido por un recuerdo; el "niño", si lo alimenta el recuerdo de la madre. Un amor

Digitized by Google

verdadero termina cuando cambio o cuando la persona amada ha cambiado. Un amor falso se revela como tal cuando vuelvo en mí. La diferencia es intrínseca. Pero como afecta el lugar que tiene el sentimiento en la totalidad de mi ser en el mundo, como el falso amor interesa al personaje que creo ser en el momento en que lo vivo, y como, para discernir la falsedad, tendría necesidad de un conocimiento de mí mismo que no obtendré justamente sino por la desilusión, la ambigüedad perdura y por ello es posible la ilusión. Consideremos una vez más el ejemplo del histérico. Se le despacha como un simulador, pero ante todo es él quien se engaña y esta plasticidad plantea de nuevo el problema que se quería evitar: ¿cómo puede el histérico no sentir lo que siente y sentir lo que no siente? No *finge* el dolor, la tristeza, la cólera, y, sin embargo, sus "dolores", sus "tristezas", sus "cóleras" se distinguen de un dolor, de una tristeza y de una cólera "reales", porque no se pone en ellas por entero; en el centro de sí mismo hay una zona de calma. Los sentimientos ilusorios o imaginarios son vividos desde luego, pero vividos sólo, por así decirlo, con nuestra periferia.[17] El niño y muchos hombres están dominados por "valores de situación" que les ocultan sus sentimientos efectivos —están contentos porque se les hace un regalo, tristes porque asisten a un entierro, alegres o tristes según el paisaje, y, fuera de estos sentimientos, son indiferentes o vacíos. "Nos afecta, desde luego, el sentimiento, pero de una manera inauténtica; sólo hay algo así como la sombra de un sentimiento auténtico." Nuestra actitud natural no consiste en experimentar nuestros propios sentimientos o en adherirnos a nuestros placeres, sino en vivir según las categorías sentimentales del medio. La joven amada no proyecta sus sentimientos en Isolda o en Julieta, sino que vive los sentimientos de estos fantasmas poéticos y los desliza en su vida. Sólo más tarde, quizá, un sentimiento personal y auténtico deshará la trama de los fantasmas sentimentales".[18] Pero mientras no ha nacido este sentimiento la joven no tiene ningún medio para discernir lo que hay de ilusorio y literario en su amor. La verdad de sus sentimientos futuros hará aparecer la falsedad de sus sentimientos presentes, éstos son vividos, la adolescencia se "irrealiza"[19] en ellos como el actor en su papel, y en este caso no tenemos representaciones o ideas que suscitarían emociones reales, sino emociones artificiales y sentimientos imaginarios. Así,

17 Scheler, *Idole der Selbsterkenntis*, pp. 63 *ss.*
18 *Ibid.*, pp. 89-95.
19 J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 243.

Digitized by Google

pues, no poseemos en cada momento la realidad toda de lo nuestro, y se tiene el derecho de hablar de una percepción interior, de un sentido íntimo, de un "analizador" entre nosotros y nosotros mismos, que, en cada momento, va más o menos lejos en el conocimiento de nuestra vida y de nuestro ser. Lo que se queda más acá de la percepción interior y no impresiona el sentido íntimo no es un inconsciente. "Mi vida", mi "ser total" no son, como el "yo profundo" de Bergson, construcciones dudosas, sino fenómenos que se dan con evidencia a la reflexión. Sólo se trata de lo que *hacemos*. Descubro que estoy enamorado. Quizá nada se me había escapado respecto de los hechos que ahora me convencen. Ni este movimiento más vivo de mi presente hacia mi porvenir, ni esta emoción que me deja sin palabras, ni esta prisa porque llegara el día de una entrevista. Pero a fin de cuentas no había hecho la suma o, si acaso la había hecho, no pensaba que se tratara de un sentimiento tan importante, y descubro ahora que no concibo ya mi vida sin este amor. Volviendo sobre los días y los meses precedentes, compruebo que mis acciones y mis pensamientos estaban polarizados, descubro huellas de una organización, de una síntesis que se *hacía*. No se puede pretender que siempre he sabido lo que ahora sé y advertir en los meses pasados un conocimiento de mí mismo que acabo de adquirir. De una manera general, no se puede negar que tengo muchas cosas que aprender sobre mí mismo y que no es posible poner de antemano en el centro de mí mismo un conocimiento de mí en que esté contenido de antemano todo lo que sabré sobre mí mismo más tarde, después de haber leído libros y pasado por acontecimientos que ni siquiera sospecho ahora. La idea de una conciencia que sería transparente para sí misma y cuya existencia se reduciría a la conciencia que tiene de existir no es muy diferente de la idea del inconsciente: en ambos casos se trata de la misma ilusión retrospectiva, se introduce en mí a título de objeto explícito todo lo que a continuación podré aprender sobre mí mismo. El amor que efectúa su dialéctica a través de mí y que acabo de descubrir no era, desde un principio, una cosa escondida en un inconsciente, pero tampoco un objeto ante mi conciencia, sino el movimiento por el cual me he vuelto hacia alguien, la conversión de mis pensamientos y de mi conducta —no lo ignoraba, puesto que era yo quien vivía horas de aburrimiento antes de una cita y quien experimentaba alegría cuando ella se aproximaba, todo era vivido, pero no era conocido. El enamorado es comparable al que duerme. El "contenido latente" y el "sentido sexual" del sueño

Digitized by Google

están desde luego presentes al que sueña, puesto que es él quien sueña su sueño. Pero, precisamente porque la sexualidad es la atmósfera general del sueño, no están tematizados como sexuales, a falta de un fondo no sexual sobre el cual se destacarían. Cuando se pregunta si quien sueña es o no consciente del contenido sexual de su sueño, se plantea mal la cuestión. Si la sexualidad es, como lo hemos explicado más arriba, una de las maneras que tenemos de referirnos al mundo, cuando, como sucede en el sueño, se eclipsa nuestro ser meta-sexual, está en todas partes y en ninguna, es ambigua de suyo y no puede especificarse como sexualidad. El incendio que aparece en el sueño no es para el que sueña una manera de disimular bajo un símbolo aceptable una polución sexual, sino que se convierte en símbolo para el hombre despierto; en el lenguaje del sueño, el incendio es el emblema de la polución sexual, porque quien sueña, desprendido del mundo físico y del contexto riguroso de la vida de la vigilia, no utiliza las imágenes sino en razón de su valor afectivo. La significación sexual del sueño no es inconsciente, pero tampoco "consciente", porque el sueño no "significa", como la vida de la vigilia, relacionando un orden de hechos con otros, y sería igualmente equivocado cristalizar la sexualidad en "representaciones inconscientes" o colocar en el fondo del que sueña una conciencia que le diera su nombre. De igual modo, para el enamorado que lo vive, el amor no tiene nombre, no es algo que se pudiera delimitar y designar, no es ni siquiera el amor de que hablan los libros o los periódicos, porque para él es una manera de establecer sus relaciones con el mundo, una significación existencial. El criminal no ve su crimen, el traidor su traición, y no porque existan en su fondo a título de representaciones o de tendencias inconscientes, sino porque son otros tantos mundos relativamente cerrados, otras tantas situaciones. Si estamos en situación, estamos rodeados, no podemos ser transparentes para nosotros mismos, y es menester que nuestro contacto con nosotros mismos se opere en lo equívoco.

Pero, ¿no hemos ido más allá de nuestro objetivo? Si la ilusión es algunas veces posible en la conciencia, ¿no lo será siempre? Decíamos que hay sentimientos imaginarios en los que estamos demasiado comprometidos para que sean vividos, pero no en demasía para que sean auténticos. Pero, ¿hay compromisos absolutos? ¿Acaso no es esencial al compromiso dejar subsistir la autonomía de quien se compromete, en el sentido de no ser nunca entera, y en consecuencia, no se nos quita todo medio de

Digitized by Google

calificar algunos sentimientos como auténticos? Definir el sujeto por la existencia, esto es, por un movimiento en que se rebasa, ¿no es lo mismo que definirlo por la ilusión, puesto que nunca podrá *ser* nada? Al no haber definido en la conciencia la realidad por la apariencia, ¿no hemos cortado acaso los lazos entre nosotros y nosotros mismos y reducido la conciencia a la condición de simple apariencia de una realidad incaptable? ¿No estamos ante la alternativa de una conciencia absoluta o de una duda interminable? ¿Y no hemos hecho imposible el *Cogito* al rechazar la primera solución? —La objeción nos ha traído al punto esencial. No es verdad que mi existencia se posea, pero tampoco es verdad que sea ajena a sí misma, porque es un acto o un hacer, y un acto, por definición, es el tránsito violento de lo que tengo a lo que apunto, de lo que soy a lo que tengo la intención de ser. Puedo efectuar el *Cogito* y tener la seguridad de querer, de amar o de creer bien a bien, a condición de que quiera, ame o crea efectivamente y que dé cumplimiento a mi propia existencia. Si no lo hiciera, una duda invencible se extendería sobre el mundo, pero también sobre mis propios pensamientos. Me preguntaría sin cesar si mis "gustos", mis "voluntades", mis "juramentos", mis "aventuras", son verdaderamente míos, y siempre me parecerían artificiales, irreales y frustrados. Pero esta misma duda, por no ser duda efectiva, ni siquiera podría llegar a la certidumbre de la duda.[20] De aquí no se sale y no se consigue la "sinceridad", sino deshaciéndose de estos escrúpulos y lanzándose a ojos cerrados en el "hacer". Así, pues, no es *porque* pienso ser por lo que estoy cierto de existir, por el contrario, la certidumbre que tengo de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva. Mi amor, mi odio, mi voluntad no son ciertos como simples pensamientos de amar, de odiar o de querer, por el contrario, toda la certidumbre de estos pensamientos proviene de la de los actos de amor, de odio o de voluntad, de los que estoy seguro porque los *hago*. Toda percepción interior es inadecuada, porque no soy un objeto que se pueda percibir, porque hago mi realidad, y me uno a ella sólo en el acto. "Dudo": no hay otro modo de hacer cesar toda duda con relación a esta proposición sino dudando efectivamente, comprometiéndose en la experiencia de la duda y ha-

20 "... pero entonces, ¿existía obviamente ese disgusto cínico ante su personaje? Y este desprecio por este disgusto que estaba fabricándose, ¿no era también comedia? Y la misma duda ante este desprecio... es enloquecedor, si se quiere ser sincero, ¿será, pues, imposible detenerse?" S. De Beauvoir, *L'Invitée*, p. 232.

Digitized by Google

ciendo ser esta duda como certidumbre de duda. Dudar es siempre dudar de algo, inclusive cuando "se duda de todo". Estoy cierto de dudar porque asumo tal o cual cosa, o incluso toda cosa y mi propia existencia, justo como dudosa. En mi relación con las "cosas" me conozco, la percepción interior viene después, y no sería posible si no hubiera tomado contacto de antemano con mi duda viviéndola hasta en su objeto. Se puede decir de la percepción interior lo que hemos dicho de la percepción exterior: que envuelve lo infinito, que es una síntesis nunca acabada, y que se afirma aunque sea inacabada. Si quiero verificar mi percepción del cenicero, nunca acabaré; entraña mucho más de lo que yo sé por ciencia explícita. De igual manera si quiero verificar la realidad de mi duda, nunca acabaré, tendría que poner en entredicho mi pensamiento de dudar, el pensamiento de este pensamiento y así sucesivamente. La certidumbre viene de la duda misma como acto, y no de estos pensamientos; como la certidumbre de la cosa y del mundo precede al conocimiento tético de sus propiedades. Saber es, desde luego, como se ha dicho, saber que se sabe, no porque esta segunda potencia de saber funde el saber mismo, sino al contrario, porque está fundada. No puede reconstruir la cosa y, sin embargo, hay cosas percibidas, de igual manera que nunca puedo coincidir con mi vida que se me escapa y, sin embargo, hay percepciones interiores. Por la misma razón soy capaz de ilusión y de verdad en relación conmigo mismo: esto es, hay actos en los que me recojo para superarme. El Cogito es el reconocimiento de este hecho fundamental. En la proposición, "yo pienso, yo soy", las dos afirmaciones son equivalentes, sin lo cual no habría Cogito. Pero todavía hay que precisar el sentido de esta equivalencia: no es el Yo pienso el que contiene eminentemente el Yo soy, no es mi existencia la que se reduce a la conciencia que tengo de ella, sino a la inversa, el Yo pienso es reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia a la existencia.

Es verdad que parece necesario admitir una coincidencia absoluta de mí mismo conmigo mismo, si no en el caso de la voluntad y del sentimiento, por lo menos en los actos del "pensamiento puro". Si así fuera, todo lo que acabamos de decir quedaría en entredicho, y lejos de que el pensamiento apareciera como una manera de existir sólo descubriríamos pensamiento. Nos es, pues, preciso considerar el entendimiento. Pienso el triángulo, el espacio de tres dimensiones en el cual se supone está incluído, la prolongación de uno de sus lados, la paralela que se pueda trazar por uno de sus vértices en relación

Digitized by Google

con el lado opuesto, y me percato de que este vértice y esas líneas forman una suma de ángulos igual a la suma de los ángulos del triángulo e igual, por otra parte, a dos rectos. Estoy cierto del resultado, que considero demostrado. Esto quiere decir que mi construcción gráfica no es, como las rayas que el niño agrega arbitrariamente a su dibujo y que en cada momento cambian su significación ("es una casa, no, es un barco, no, es un viejo"). un conjunto de líneas nacidas fortuitamente bajo mi mano. De un extremo a otro de la operación, se trata siempre del triángulo. La génesis de la construcción no sólo es una génesis real, sino una génesis inteligible, construyo de acuerdo con reglas, hago aparecer en la figura *propiedades,* esto es, relaciones que dependen de la esencia del triángulo y no, como el niño, las que sugiere la figura no definida que existe de hecho en el papel. Tengo conciencia de demostrar porque me percato de que existe un lazo necesario entre el conjunto de los datos que constituyen la hipótesis y la conclusión que de ahí saco. Esta necesidad me permite reiterar la operación, sobre un número indefinido de figuras empíricas, y proviene de que, en cada paso de mi demostración y cada vez que introduzco nuevas relaciones, sigo siendo consciente del triángulo como de una estructura estable que determinan y que no borran. Por ello se puede decir, si así se quiere, que la demostración consiste en hacer entrar la suma de los ángulos construída en dos constelaciones diferentes, y verla sucesivamente como igual a la suma de los ángulos del triángulo e igual a dos rectos,[21] pero hay que añadir[22] que no sólo tenemos dos configuraciones que se suceden y se excluyen (como en el dibujo del niño imaginativo); la primera subsiste para mí mientras la segunda se establece, la suma de los ángulos que igualo a dos rectos *es* la misma que por otro lado igualo a la suma de los ángulos del triángulo, y esto sólo es posible si rebaso el orden de los fenómenos o de las apariciones para llegar al orden del *eidos* o del ser. La verdad parece imposible sin una absoluta posesión de sí mismo en el pensamiento activo, sin la cual no atinaría a desarrollarse en una serie de operaciones sucesivas y a construir un resultado válido para siempre.

No habría pensamiento y verdad *sin un acto* por el cual supero la dispersión temporal de las fases del pensamiento y la

21 Wertheimer, *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie: die Schlussprozesse im produktiven Denken.*

22 A. Gurtwitsch, *Quelques aspects et quelques développements de la théorie de la forme,* p. 460.

Digitized by Google

simple existencia de hecho de mis acaeceres psíquicos, pero lo que importa es comprender ese acto. La necesidad de la demostración no es una necesidad analítica: la construcción que permitirá concluir no está realmente contenida en la esencia del triángulo, sólo es posible a partir de esta esencia. No hay una definición del triángulo que encerrara de antemano las propiedades que se demostrarán a continuación y las etapas intermedias por las cuales habrá que pasar para llegar a esa demostración. Prolongar un lado, tirar desde un vértice una paralela al lado opuesto, hacer un llamado al teorema relativo a las paralelas y su secante, sólo es posible si considero el triángulo mismo dibujado en el papel, en el pizarrón o en lo imaginario, su fisonomía, la disposición concreta de sus líneas, su *Gestalt*. ¿Pero no reside en ello justamente la esencia o la idea del triángulo? Comencemos por apartar la idea de una esencia formal del triángulo. Piénsese lo que se quiera a propósito de los ensayos de formalización, lo cierto es que no pretenden aportar una lógica de la invención, y que no se puede construir una definición lógica del triángulo que iguale en fecundidad a la visión de la figura y que nos permitiera, por una serie de operaciones formales, llegar a conclusiones que no hubieran sido establecidas de antemano con la ayuda de la intuición. Esto no afecta, se dirá quizá, sino a las circunstancias psicológicas del descubrimiento, y si, posteriormente, es posible establecer entre la hipótesis y la conclusión un enlace que no debe nada a la intuición, es porque no es la mediadora obligada del pensamiento y no tiene ningún lugar en la lógica. Pero si la formalización es siempre retrospectiva, prueba así que nunca es completa sino aparentemente y que el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo. Devela axiomas no formulados, sobre los cuales se dice que reposa el razonamiento, parece que aporta una adición de rigor y que pone al desnudo los fundamentos de nuestra certidumbre, pero, en realidad, el lugar en que se forma la certidumbre y en que aparece una verdad es siempre el pensamiento intuitivo, aunque los principios estén ahí tácitamente asumidos o *justamente por esta razón*. No habría vivencia de la verdad y nada detendría la "volubilidad de nuestro espíritu" si pensamos *vi formae*, y si las relaciones formales no se nos ofrecen ante todo cristalizadas en algo particular. Ni siquiera seríamos capaces de fijar una hipótesis para deducir de ahí las consecuencias, si no comenzáramos por tenerla como verdadera. Una hipótesis es lo que se supone verdadero, y el pensamiento hipotético presupone una experiencia de la verdad de hecho. La construcción se refiere,

Digitized by Google

pues, a la configuración del triángulo, a su manera de ocupar el espacio, a las relaciones que se expresan en palabras tales como "sobre", "por", "vértice", "prolongar". ¿Constituyen estas relaciones una especie de esencia material del triángulo? Si las palabras "sobre", "por", etc., conservan un sentido, es porque opero sobre un triángulo sensible o imaginario, es decir, situado, por lo menos virtualmente, en mi campo perceptivo, orientado en relación con el "arriba" y el "abajo", a la "derecha" y a la "izquierda", es decir, como lo hemos hecho ver más arriba, implicado en mi dominio general sobre el mundo. La construcción explicita las posibilidades del triángulo, considerado, no según su definición y como idea, sino según su configuración y como polo de mis movimientos. La conclusión deriva por necesidad de la hipótesis porque, en el acto de construir, el geómetra ha experimentado la posibilidad de la transición. Intentemos describir de manera más precisa este acto. Hemos visto que evidentemente no se trata sólo de una operación manual, del desplazamiento efectivo de mi mano y de mi pluma en el papel, porque entonces no habría ninguna diferencia entre una construcción y un dibujo cualquiera, y ninguna demostración sería resultado de la construcción. La construcción es un gesto, es decir, el trazado efectivo expresa hacia el exterior una intención. Pero ¿qué significa esta intención? "Considero" el triángulo, es para mí un sistema de líneas orientadas, y si palabras como "ángulo" o "dirección" tienen para mí un sentido, es sólo en tanto que me sitúo en un punto y desde ahí tiendo hacia otro, en tanto que el sistema de las posiciones espaciales es para mí un campo de movimientos posibles. De este modo capto la esencia concreta del triángulo, que no es un conjunto de "caracteres" objetivos, sino la fórmula de una actitud, de una determinada totalidad de mi dominio sobre el mundo, una estructura. Al construirlo, lo inserto en otra estructura, la estructura "paralelas y secantes". ¿Cómo es esto posible? Lo es porque mi percepción del triángulo no estaba, por decirlo así, coagulada y muerta, el dibujo del triángulo en el papel, era sólo su envoltura, estaba recorrido por líneas de fuerza, por todas partes germinaban en él direcciones no trazadas y posibles. En tanto que el triángulo estaba implicado en mi dominio sobre el mundo, se hinchaba de posibilidades indefinidas cuya construcción realizada era sólo un caso particular. La construcción tiene valor demostrativo porque la hago brotar de la fórmula motriz del triángulo. Expresa la facultad que tengo de hacer aparecer los emblemas sensibles de un determinado dominio sobre las cosas

Digitized by Google

que es mi percepción de la estructura triángulo. Se trata, pues, de un acto de la imaginación productora y no de una vuelta a la idea eterna de triángulo. De igual modo que la localización de los objetos en el espacio, según dice el propio Kant, no es sólo una operación espiritual, sino que utiliza la motricidad del cuerpo,[23] disponiendo el movimiento las sensaciones en el punto de su trayectoria en que se encuentra cuando se producen; de igual modo el geómetra, que estudia en suma las leyes objetivas de la localización, sólo conoce las relaciones que le interesan describiéndolas por lo menos virtualmente con su cuerpo. El sujeto de la geometría es un sujeto motor. Esto significa, ante todo, que nuestro cuerpo no es un objeto, ni su movimiento un simple desplazamiento en el espacio objetivo, sin lo cual el problema sólo se habría desplazado, y el movimiento del cuerpo propio no aportaría ningún esclarecimiento al problema de la localización de las cosas, puesto que en sí mismo sería problemático. Es menester, como admitía Kant, un "movimiento generador del espacio" [24] que es nuestro movimiento intencional, distinto del "movimiento en el espacio", que es el de las cosas y el de nuestro cuerpo pasivo. Pero hay más: si el movimiento es generador del espacio, con ello queda excluído que la motricidad del cuerpo sólo sea un "instrumento" [25] de la conciencia constituyente. Si hay una conciencia constituyente, el movimiento corporal sólo es movimiento en tanto lo piensa como tal.[26] La facultad constructiva sólo encuentra en él lo que ha puesto ahí, y el cuerpo no es ni siquiera un instrumento: es un objeto entre los objetos. No puede haber una psicología para una filosofía de la conciencia constituyente, o por lo menos no le queda nada válido por decir, sólo puede aplicar los resultados del análisis reflexivo a cada uno de los contenidos particulares, falseándolos por lo demás, puesto que les quita su significación trascendental. El movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si es en sí mismo una intencionalidad original, una manera de referirse al objeto, distinta del conocimiento. Es preciso que el mundo esté en torno de nosotros, no como un sistema

[23] Lachièze-Rey, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*, además, *Réflexions sur l'Activité spirituelle constituante*.

[24] Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'Activité spirituelle constituante*, p. 132.

[25] Lachièze-Rey, *Utilisation posible...*, p. 7.

[26] "Es preciso que intrínsecamente entrañe la inmanencia de una trayectoria espacial, única que permite pensarlo como movimiento." Lachièze-Rey, *ibid.*, p. 6.

Digitized by Google

de objetos cuya síntesis haríamos, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos. El "movimiento generador del espacio" no despliega la trayectoria de cierto punto metafísico sin lugar en el mundo, sino de un determinado aquí hacia un determinado allá, sustituibles, por lo demás, en principio. El proyecto del movimiento es un acto, esto es, traza la distancia espacio-temporal franqueándola. El pensamiento del geómetra, en la medida en que se apoya necesariamente en este acto, no coincide, pues, consigo mismo; es la trascendencia misma. Si puedo, por medio de una construcción, hacer aparecer las propiedades del triángulo, si la figura así transformada no deja de ser la misma figura de que he partido, y si finalmente puedo operar una síntesis que conserva su carácter de necesidad, no es porque mi construcción esté subtendida por un concepto del triángulo, en el que estarían incluídas todas sus propiedades, y que, saliendo de la conciencia perceptiva, me fuera hacia el *eidos*: efectúo la síntesis de la nueva propiedad por medio del cuerpo que me inserta de golpe en el espacio y cuyo movimiento autónomo me permite alcanzar, por una serie de pasos precisos, esta perspectiva global del espacio. Lejos, pues, de que el pensamiento geométrico trascienda la conciencia perceptiva, saco del mundo de la percepción la noción de esencia. Creo que el triángulo ha tenido y tendrá siempre una suma igual a dos ángulos rectos, y todas las otras propiedades menos visibles que le atribuye la geometría, y lo creo porque tengo la experiencia de un triángulo real que, como cosa física, *tiene* necesariamente en sí misma todo lo que ha podido o podrá manifestar. Si la cosa percibida no hubiera fundado en nosotros y para siempre el ideal del ser que es lo que es, no habría fenómeno del ser y el pensamiento matemático se nos aparecería como una creación. Lo que llamo esencia del triángulo no es otra cosa que esta presunción de una síntesis acabada por la cual hemos definido la cosa.

Nuestro cuerpo, en tanto se mueve a sí mismo, es decir, en tanto es inseparable de una perspectiva del mundo y en tanto es esta misma perspectiva realizada, es la condición de posibilidad, no sólo de la síntesis geométrica, sino también de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural. Cuando se dice que el pensamiento es espontáneo, esto no quiere decir que coincide consigo mismo, lo que quiere decir es, por el contrario, que se rebasa, y la palabra es justamente el acto por el cual el pensamiento se eterniza en verdad. Es evidente que la palabra no puede ser considerada como una simple envoltura del pensamiento, ni la expresión como la

Digitized by Google

traducción, a un sistema arbitrario de signos, de una significación ya clara por sí misma. Se repite que los sonidos y los fonemas no quieren decir nada por sí mismos y que nuestra conciencia sólo puede encontrar en el lenguaje lo que ahí ha puesto. Pero de aquí resultaría que el lenguaje no puede enseñarnos nada y que, a lo más, suscitaría en nosotros nuevas combinaciones de significaciones que ya tenemos. La experiencia del lenguaje da testimonio en contra de esto. Es verdad que la comunicación presupone un sistema de correspondencias semejantes al que da el diccionario, pero va más allá, pues la frase es la que da su sentido a cada palabra, debido a que, habiendo sido empleada ésta en diferentes contextos, se carga poco a poco de un sentido que no es posible fijar absolutamente. Una palabra importante, un buen libro imponen su sentido. En cierta manera, lo entrañan. Y en cuanto al sujeto que habla, es menester que el acto de expresión le permita superar lo que pensaba antes y que encuentre en sus propias palabras algo más de lo que pensaba poner en ellas, sin lo cual no se vería al pensamiento, aun solitario, buscar la expresión con tanta perseverancia. La palabra es, pues, esa operación paradójica por la cual intentamos alcanzar, por medio de palabras cuyo sentido es dado, y significaciones ya disponibles, una intención que por principio va más allá y modifica, fija en sí misma, en último análisis, el sentido de las palabras en que se traduce. El lenguaje constituído no desempeña un papel en la operación de expresión, sino a la manera de los colores en la pintura: si no tuviéramos ojos, y en general sentidos, no habría pintura para nosotros y, sin embargo, el cuadro "dice" mucho más que lo que el simple ejercicio de nuestros sentidos podría enseñarnos. El cuadro más allá de los datos de los sentidos, la palabra más allá de las del lenguaje constituído, deben, pues, tener por sí mismos una virtud significativa, sin referencia a una significación que existe para sí, en el espíritu del espectador o del auditor. "Por medio de las palabras, lo mismo que el pintor por medio de colores y el músico por medio de notas, pretendemos constituir un equivalente, o una *especie* soluble en el espíritu, de un espectáculo, de una emoción o inclusive de una idea abstracta. En este caso la expresión es lo principal. Informamos al lector, le hacemos participar en nuestro acto creador o poético, colocamos en la boca secreta de su espíritu un enunciado de tal o cual objeto o de tal o cual sentimiento."[27] En el pintor o en el sujeto que habla,

[27] Claudel, *Réflexions sur le vers français, positions et propositions*, pp. 115.

Digitized by Google

el cuadro y la palabra no son la ilustración de un pensamiento ya hecho, sino la apropiación de ese pensamiento. Por ello hemos distinguido una palabra secundaria, que traduce un pensamiento ya adquirido, y una palabra originaria que le da existencia, ante todo para nosotros mismos, pero también para el otro. Ahora bien, todas las palabras que se han convertido en simples índices de un pensamiento unívoco, sólo han podido hacerlo porque primero han funcionado como palabras originarias, y todavía podemos recordar el aspecto precioso que tenían, como un paisaje desconocido, cuando estábamos en el trance de "adquirirlas" y cuando ejercían todavía la función primordial de la expresión. Así, pues, la posesión de sí mismo, la coincidencia consigo mismo no es la definición del pensamiento: por el contrario, es un resultado de la expresión y siempre es una ilusión, en la medida en que la claridad de lo adquirido descansa sobre la operación fundamentalmente oscura, por la cual hemos eternizado en nosotros un momento de vida fugitiva. Se nos invita a descubrir por debajo del pensamiento que se complace en sus adquisiciones y que no es sino una detención en el proceso indefinido de la expresión, un pensamiento que intenta establecerse y que sólo lo consigue dando un uso inédito a los recursos que ofrece el lenguaje constituído. Esta operación ha de ser considerada como un hecho último, puesto que toda explicación que se le quisiera dar —sea la explicación empirista que reduce las nuevas significaciones a las significaciones dadas, sea la explicación idealista que pone un saber absoluto inmanente en las primeras formas del saber— consistiría, en suma, en negarla. El lenguaje nos rebasa, no sólo porque el uso de la palabra supone siempre un gran número de pensamientos que no son actuales y que cada palabra resume, sino también por otra razón mucho más profunda: a saber, que esos pensamientos, en su actualidad, nunca han sido, tampoco, pensamientos "puros". En ellos había ya un exceso de lo significado sobre lo significante y el mismo esfuerzo del pensamiento pensado para igualar el pensamiento pensante, la misma unión provisional de uno y otro que constituye todo el misterio de la expresión. Lo que se llama idea está necesariamente ligado a un acto de expresión y le debe su apariencia de autonomía. Se trata de un objeto cultural, como la iglesia, la calle, el lápiz, o la Novena Sinfonía. Se dirá que la iglesia puede arder, la calle y el lápiz destruirse, y que, si todas las partituras de la Novena Sinfonía y todos los instrumentos de música se redujeran a cenizas, no existiría sino durante cortos años en la memoria de quienes la han oído, mientras que,

Digitized by Google

por el contrario, la idea de triángulo y sus propiedades son imperecederas. En realidad, la idea de triángulo con sus propiedades y la de ecuación de segundo grado tienen su área histórica y geográfica y si la tradición de que las recibimos y los instrumentos culturales que las transmiten se destruyeran, serían menester nuevos actos de expresión creadora para hacerlas aparecer en el mundo. Lo que hay de verdad aquí es que, una vez dada la aparición inicial, las "apariciones" ulteriores no le añaden nada, si son acertadas, y no le quitan nada, si se frustran, a la ecuación de segundo grado que permanece entre nosotros como un bien inagotable. Pero lo mismo se puede decir de la Novena Sinfonía que subsiste en su lugar inteligible, como ha dicho Proust, esté bien o mal ejecutada, o más bien, que su existencia transcurre en un tiempo mucho más secreto que el tiempo natural. El tiempo de las ideas no se confunde con el tiempo en que aparecen y desaparecen los libros, en que las músicas se registran o se borran: un libro que había sido siempre reimpreso deja un día de ser leído, una música de la que sólo quedaban algunos ejemplares súbitamente es buscada; la existencia de la idea no se confunde con la existencia empírica de los medios de expresión, pero las ideas perduran o pasan, el cielo inteligible vira hacia otro color. Hemos ya distinguido la palabra empírica —la palabra como fenómeno sonoro, el hecho de que tal palabra sea dicha en tal momento y por tal persona, lo que puede ocurrir sin pensamiento— y la palabra trascendental o auténtica, aquella por la que una idea empieza a existir. Pero si no hubiera habido un hombre con órganos de fonación o de articulación y un aparato de exhalación —o, por lo menos, con un cuerpo y la capacidad de moverse a sí mismo— no hubiera habido palabras y tampoco ideas. Es verdad que en la palabra, mucho más que en la música o en la pintura, el pensamiento parece desprenderse de sus instrumentos materiales y adquirir valor eterno. En cierta manera, todos los triángulos que existirán por azares de la causalidad física tendrán siempre una suma de ángulos igual a dos rectos, aun si los hombres han olvidado la geometría y no queda uno solo que la sepa. Esto se debe a que en este caso la palabra se aplica a una naturaleza, mientras que la música y la pintura, como la poesía, crean su propio objeto y desde el momento en que tienen suficiente conciencia de sí mismas, voluntariamente se encierran en el mundo cultural. La palabra prosaica, y en particular la palabra científica, es un ser cultural, que tiene la pretensión de traducir una verdad de la naturaleza en sí. Es bien sabido que nada

Digitized by Google

de esto es cierto y la crítica actual de la ciencia ha mostrado lo que tienen de constructivo. Los triángulos "reales", es decir, los triángulos percibidos, no tienen necesariamente, por toda la eternidad, una suma de ángulos igual a dos rectos, si es verdad que el espacio vivido no repugna a las métricas no-euclidianas, como no repugna a la métrica euclidiana. De modo que no hay una diferencia fundamental entre los medios de expresión, no se puede conferir un privilegio a uno de ellos, como si expresara una verdad en sí. La palabra es tan muda como la música, la música tan parlante como la palabra. La expresión es creadora dondequiera y lo expresado le es siempre inseparable. No hay análisis que pueda hacer claro el lenguaje y exhibirlo ante nosotros como un objeto. El acto de la palabra no es claro sino para quien efectivamente habla o escucha, y se hace oscuro desde el momento en que pretendemos explicitar las razones que nos han hecho comprender de tal manera y no de otra. De este acto puede decirse lo que hemos dicho de la percepción y lo que Pascal dice de las opiniones: en los tres casos, se trata de la misma maravilla de claridad a primera vista que desaparece desde el momento que se la quiere reducir a lo que se supone son sus elementos componentes. Hablo y me comprendo y soy comprendido sin ninguna ambigüedad, reasumo mi vida y los otros la reasumen. Digo que "espero desde hace mucho tiempo" o que alguien "ha muerto" y creo saber lo que digo. Sin embargo, si me interrogo sobre el tiempo o sobre la experiencia de la muerte, implícitos en mi discurso, sólo hay oscuridad en mi espíritu. Y es que pretendo hablar sobre la palabra, reiterar el acto de expresión que ha dado un sentido a la palabra muerto y a la palabra tiempo, extender el dominio sumario que me dan sobre mi experiencia, y estos actos de expresión segunda o tercera, como los otros, tienen en cada ocasión su claridad convincente, pero sin que nunca pueda yo disolver la oscuridad fundamental de lo expresado, ni reducir a la nada la distancia de mi pensamiento con relación a sí mismo. ¿Hay que concluir[28] de aquí que, nacido y desarrollado en la oscuridad y capaz, sin embargo, de claridades, el lenguaje no es sino el reverso de un Pensamiento infinito y que su mensaje nos ha sido confiado? Esto significaría que perderíamos contacto con el análisis que acabamos de hacer y que invertiríamos en la conclusión lo que hemos establecido durante el camino. El lenguaje nos trasciende y, sin embargo, hablamos. Si concluimos de aquí que hay un pensamiento

28. Como lo hace B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, cap. XI.

Digitized by Google

trascendente que nuestras palabras deletrean, damos por terminado un ensayo de expresión del que acabamos de decir que nunca lo es, invocamos un pensamiento absoluto en el momento en que acabamos de mostrar que para nosotros es inconcebible. Éste es el principio de la apologética pascaliana, pero cuanto más se muestra que el hombre carece de poder absoluto, más se hace, no probable, sino por el contrario sospechosa, la afirmación de un absoluto. De hecho, nuestro análisis muestra no que detrás del lenguaje hay un pensamiento trascendente, sino que el pensamiento se trasciende en la palabra, y que la palabra *realiza* por sí misma esa concordancia del yo con el yo y del yo con el otro sobre la cual se la quiere fundar. El fenómeno del lenguaje, en el doble sentido de hecho primero y de prodigio, no se explica, sino se suprime, si lo doblamos con un pensamiento trascendente, ya que consiste en sostener que un acto de pensamiento, desde el momento que ha sido expresado, tiene de ahí en adelante el poder de sobrevivirse. No es que, como se dice con frecuencia, la fórmula verbal nos sirva de medio mnemotécnico: escrita en el papel o confiada a la memoria, no serviría para nada si no hubiéramos adquirido, de una vez por todas, la facultad interior de interpretarla. Expresar no quiere decir sustituir por medio del pensamiento nuevo un sistema de signos estables a los cuales se hayan enlazado pensamientos seguros, sino asegurarse, por el empleo de palabras ya usadas, de que la intención nueva recobra la herencia del pasado; incorporar por un solo gesto el pasado al presente y soldar este presente con un porvenir, abrir todo un ciclo del tiempo donde el pensamiento "adquirido" permanecerá presente a título de dimensión, sin que tengamos necesidad, a partir de entonces, de evocarlo o de reproducirlo. Lo que se llama intemporal en el pensamiento es aquello que, por haber recobrado lo pasado y comprometido el porvenir, presumiblemente es de todos los tiempos y, en consecuencia, no trasciende el tiempo. Lo intemporal es lo adquirido.

El primer modelo de esta adquisición para siempre nos lo ofrece el tiempo mismo. Si el tiempo es la dimensión según la cual los acaeceres se excluyen uno al otro, es también aquella dimensión según la cual cada uno de ellos recibe un lugar inajenable. Decir de un acaecer que ha *tenido lugar* significa decir que será verdad para siempre que ha tenido lugar. Todo momento del tiempo, de acuerdo con su esencia misma, pone una existencia contra la cual los otros momentos del tiempo no pueden nada. Después de la construcción, es adquirida la re-

Digitized by Google

ıación geométrica; inclusive si olvido los detalles de la demostración, el gesto matemático funda una tradición. La pintura de van Gogh se ha instalado en mí para siempre, se ha dado un paso sobre el cual no puedo volver y aun en el caso de que no conserve ningún recuerdo preciso de los cuadros que he visto, toda mi experiencia estética será de aquí en adelante la de alguien que ha conocido la pintura de van Gogh, así como un burgués que se ha vuelto obrero sigue siendo para siempre, hasta en su manera de ser obrero, un burgués-que-se-ha-vuelto-obrero, o como un acto nos califica para siempre, inclusive si a continuación lo desaprobamos y cambiamos de opinión. La existencia siempre asume su pasado, aceptándolo o rechazándolo. Estamos, como decía Proust, montados sobre una pirámide de pasado y si no lo vemos es porque nos obsesiona el pensamiento objetivo. Creemos que nuestro pasado se reduce para nosotros a los recuerdos expresos que podemos contemplar. Cortamos nuestra existencia del pasado mismo y sólo le permitimos recobrar las huellas presentes de ese pasado. Pero ¿cómo serían reconocidas tales huellas como huellas del pasado si no tuviéramos por otro lado una apertura directa sobre ese pasado? Hay que aceptar la adquisición como un fenómeno irreductible. Lo que hemos vivido es y será eternamente para nosotros, el viejo toca su infancia. Todo presente que se produce se hunde en el tiempo como un clavo y tiene pretensiones de eternidad. La eternidad no es otro orden más allá del tiempo, es la atmósfera del tiempo. Sin duda, un pensamiento falso, lo mismo que uno verdadero, posee esta especie de eternidad: si hoy me engaño, es verdad para siempre que me he engañado. Es menester, pues, que haya en el pensamiento verdadero otra fecundidad, es menester que permanezca como verdadero no sólo en el sentido de pasado efectivamente vivido, sino también como presente permanente siempre reasumido en la secuencia del tiempo. Empero, esto no establece entre las verdades de hecho y las verdades de razón una diferencia esencial. No hay una sola de mis acciones, uno sólo de mis pensamientos, inclusive equivocados, desde el momento en que me he adherido a ellos, que no haya apuntado a un valor o a una verdad y que no conserve, en consecuencia, su actualidad en la secuencia de mi vida, no sólo como hecho imborrable, sino también como etapa necesaria hacia las verdades o los valores más completos que he reconocido después. Mis verdades han sido construídas con estos errores y los arrastran en su eternidad. Recíprocamente, no hay verdad de razón que no conserve un coeficiente de facticidad; la pretendida transparencia de la geometría

Digitized by Google

euclidiana se revela un día como transparente para un determinado período histórico del espíritu humano, significa únicamente que los hombres han podido tomar como "suelo" de sus pensamientos un espacio homogéneo de tres dimensiones y asumir sin hacerse cuestión lo que la ciencia generalizada considerará como una especificación contingente del espacio. Así, pues, toda verdad de hecho es verdad de razón, toda verdad de razón es verdad de hecho. La relación entre la razón y el hecho, entre la eternidad y el tiempo, como la relación entre la reflexión y lo irreflexivo, entre el pensamiento y el lenguaje, o entre el pensamiento y la percepción, es esa relación en doble sentido que la fenomenología llama *Fundierung*: el término fundante —el tiempo, lo irreflexivo, el hecho, el lenguaje, la percepción— es primero en el sentido de que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le impide reabsorberlo y, sin embargo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no deriva simplemente de ahí, puesto que a través de lo fundado se manifiesta lo fundante. De este modo puede decirse indiferentemente que el presente es un esbozo de la eternidad y que la eternidad de lo verdadero no es sino una sublimación del presente. No se superará este equívoco, pero será comprendido como definitivo al encontrar la intuición del tiempo verdadero que lo mantiene todo y que está en el corazón de la demostración como en el de la expresión. "La reflexión sobre el poder creador del espíritu, dice Brunschvicg,[29] entraña con toda la certidumbre de la experiencia el sentimiento de que, en una verdad determinada que se ha conseguido demostrar, existe un alma de verdad que la supera y que se desprende de ahí, alma que puede desprenderse de la expresión particular de esta verdad para ir hacia una expresión más comprensiva y más profunda, pero que sin que este progreso lesione la eternidad de lo verdadero." ¿Qué quiere decir este eterno verdadero que no tiene nadie? ¿Qué quiere decir este expresado más allá de toda expresión, y, si tenemos el derecho de ponerlo, a qué se debe nuestra preocupación constante de obtener una expresión más exacta? ¿Qué quiere decir este Uno en torno al cual se disponen los espíritus y las verdades como si tendieran hacia Él, pero afirmando a la vez que no tienden hacia ningún término preestablecido? La idea de un Ser trascendente tenía por lo menos la ventaja de no hacer inútiles las acciones por las cuales, en una reasunción siempre difícil, hacen por sí mismas su unidad

[29] *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidental*, p. 794.

Digitized by Google

toda conciencia y la intersubjetividad. Es verdad que, si estas acciones son lo que podemos captar de más íntimo en nosotros mismos, la posición de Dios no contribuiría en nada a la elucidación de nuestra vida. No tenemos la experiencia de un verdadero eterno y de una participación en lo Uno, sino de actos concretos de reasunción, por los cuales, en el azar del tiempo, establecemos relaciones con nosotros mismos y con el otro, en una palabra, la experiencia de una *participación en el mundo,* "el-ser-en-la verdad" no es distinto del ser en el mundo.

Ahora estamos en condiciones de tomar partido en la cuestión de la evidencia y describir la experiencia de la verdad. Hay verdades como hay percepciones: esto no quiere decir que pudiéramos desplegar completamente y ante nosotros las razones de ninguna afirmación —no hay sino motivos, tenemos dominio sobre el tiempo, pero no posesión del tiempo—, pero puesto que es esencial al tiempo recuperarse a sí mismo, a medida que se abandona, y contraerse en cosas visibles, en evidencias de primera vista. Toda conciencia es, en cierto grado, conciencia perceptiva. En lo que llamo mi razón o mis ideas, si se pudiera desarrollar todos los supuestos, se encontrarían siempre experiencias que no han sido explicitadas, aportaciones macizas del pasado y del presente, toda una "historia sedimentada" [30] que no sólo afecta la *génesis* de mi pensamiento, sino que determina su *sentido.* Para que una evidencia absoluta y sin ningún supuesto fuera posible, para que mi pensamiento pudiera penetrarse, alcanzarse y conseguir un puro "consentimiento de sí mismo por sí mismo", sería menester, para hablar como los kantianos, que dejara de ser un acontecimiento y que fuera un acto de punta a cabo; para hablar como la Escuela, que su realidad formal estuviera incluída en su realidad objetiva; para hablar como Malebranche, que dejara de ser "percepción", "sentimiento" o "contacto" con la verdad, para convertirse en pura "idea" y "visión" de la verdad. Sería menester, en otras palabras, que en vez de ser yo mismo, me hubiera convertido en un puro conocedor de mí mismo y que el mundo hubiera dejado de existir en torno mío para convertirse en un puro objeto ante mí. Con relación a lo que de hecho somos, por nuestras adquisiciones y por este mundo preexistente, tenemos desde luego una facultad suspensiva y esto basta para que no estemos determinados. Puedo cerrar los ojos, taparme las orejas, pero no puedo dejar de ver, aunque sea sólo el negro de mis ojos, de oír, aunque no sea sino

30 Husserl, *Formale und transzendentale Logik,* p. 221.

Digitized by Google

el silencio, y de igual modo puedo poner entre paréntesis mis opiniones y mis creencias adquiridas, pero sea lo que fuere lo que pienso o lo que decido, siempre será sobre el fondo de lo que he creído o hecho antes. *Habemus ideam veram,* tenemos una verdad, esta vivencia de la verdad sería saber absoluto si pudiéramos tematizar todos sus motivos, esto es, si dejáramos de estar situados. La posesión efectiva de la idea verdadera no nos da, pues, ningún derecho para afirmar un lugar inteligible de pensamiento adecuado y de productividad absoluta, sólo funda una "teleología" [31] de la conciencia que, con este primer instrumento, forjará otros más perfectos, con éstos, otros todavía más perfectos y así *ad infinitum*. "Sólo una intuición eidética puede aclarar la esencia de la intuición eidética", dice Husserl.[32] La intuición de alguna esencia particular precede necesariamente en nuestra experiencia a la esencia de la intuición. La única manera de pensar el pensamiento es pensar primero algo, y por tanto es esencial a este pensamiento no tomarse por objeto. Pensar el pensamiento es adoptar frente a él una actitud que hemos tomado antes frente a las "cosas", y esto no quiere decir eliminar, sino sólo elevar la opacidad del pensamiento para sí mismo. Toda detención en el movimiento de la conciencia, toda fijación del objeto, toda aparición de "algo" o de una idea, presupone un sujeto que deja de interrogarse por lo menos bajo esta relación. He ahí por qué, como decía Descartes, es a la vez verdadero que ciertas ideas se me presentan con una evidencia irresistible de hecho, y que este hecho no puede valer jamás como un derecho, no suprime la posibilidad de dudar, puesto que no estamos en presencia de la idea. No es por azar por lo que la evidencia puede ser puesta en duda, sino que la *certidumbre es duda,* puesto que es la reasunción de una tradición de pensamiento que no puede condensarse bajo la forma de "verdad" evidente sin que renuncie a explicitarla. Por idénticas razones una evidencia es irresistible de hecho y siempre rechazable, y éstas son dos maneras de decir una sola y misma cosa: es irresistible porque asumo como obvio una determinada adquisición de la experiencia, un determinado campo de pensamiento y justo por esta razón se me aparece como evidencia para una determinada naturaleza pensante de que disfruto y que prosigo, pero que sigue siendo contingente y entregada a sí misma. La consistencia de una cosa percibida, de una relación geométrica o de una idea se obtiene si dejo de buscar por todas partes su explicitación y si me detengo en ellas. Una

31 Esta idea se presenta frecuentemente en los últimos escritos de Husserl.
32 *Formale und transzendentale Logik,* p. 220.

Digitized by Google

vez que he entrado en el juego, una vez que me he comprometido en un determinado orden de pensamientos, por ejemplo, el espacio euclidiano o las condiciones de existencia de tal sociedad, encuentro evidencias, pero no son evidencias sin apelación, puesto que ese espacio o esa sociedad no son los únicos posibles. Es, pues, esencial a la certidumbre establecerse a beneficio de inventario y hay una *opinión* que no es una forma provisional del saber, destinada a ser reemplazada por un saber absoluto, sino, por el contrario, la forma a la vez más vieja o más rudimentaria y la más consciente o la más madura del saber — una opinión originaria en el doble sentido de "originante" y de "fundamental". Esta opinión hace surgir ante nosotros *algo en general* a lo que el pensamiento tético —duda o demostración— puede remitirse en seguida para afirmarlo o para negarlo. Hay sentido, algo y no más bien nada, hay un encadenamiento indefinido de experiencias concordantes, de que dan testimonio el cenicero que está aquí con su permanencia, la verdad que he develado ayer y a la cual pienso poder volver hoy. Se desconoce esta evidencia del fenómeno, o también del "mundo", cuando se intenta alcanzar el ser sin pasar por el fenómeno, es decir, cuando se convierte el ser en ser necesario, y también se la ignora cuando se separa el fenómeno del ser, cuando se le degrada a la condición de simple apariencia o de simple posibilidad. La primera concepción es la de Spinoza. La opinión originaria se subordina en este caso a una evidencia absoluta, el "hay algo", mezclado de ser y de nada, a un "el Ser es". Se rechaza como carente de sentido toda pregunta relativa al ser: es imposible preguntarse por qué hay algo más bien que nada y este mundo más bien que otro, puesto que la figura de este mundo y la existencia misma de un mundo sólo son consecuencias del ser necesario. La segunda concepción reduce la evidencia a la apariencia: todas mis verdades no son al fin y al cabo sino evidencias para mí y para un pensamiento hecho como el mío, dependen de mi constitución psicofisiológica y de la existencia de este mundo. Se pueden concebir otros pensamientos que funcionan de acuerdo con otras reglas, y otros mundos posibles, bajo el mismo título de legitimidad que éste. Aquí se plantea la cuestión de saber por qué hay algo más bien que nada, y por qué se ha realizado este mundo, pero la respuesta se nos escapa por principio, puesto que estamos encerrados en nuestra constitución psicofisiológica, que es un simple hecho bajo el mismo título que la forma de nuestro rostro o el número de nuestros dientes. Esta segunda concepción no es tan diferente

Digitized by Google

como parece de la primera: presupone una referencia tácita a un saber y a un ser absolutos y en relación con ellos nuestras evidencias de hechos son consideradas como inadecuadas. En una concepción fenomenológica tal dogmatismo y tal escepticismo son superados a la vez. Las leyes de nuestro pensamiento y nuestras evidencias son, desde luego, hechos, pero inseparables de nosotros, implicados en toda concepción que pudiéramos formar del ser y de lo posible. No se trata de limitarnos a los fenómenos, de encerrar la conciencia en sus propios estados reservándose la posibilidad de postular un ser más allá del ser aparente, ni de tratar nuestro pensamiento como un hecho entre los hechos, sino de definir el ser como lo que se nos aparece y la conciencia como hecho universal. Pienso, y tal o cual pensamiento se me aparece como verdadero; sé muy bien que no es verdadero sin condición y que su explicitación total sería una tarea infinita; pero esto no impide que en el momento en que pienso, piense algo, y que toda otra verdad, a nombre de la cual pretendería devaluar ésta, si para mí puede llamarse verdad, tiene que concordar con el pensamiento "verdadero" cuya experiencia tengo. Si me imagino marcianos, ángeles o un pensamiento divino cuya lógica no sea la mía, es menester que este pensamiento marciano, angélico o divino figure en mi universo y no lo haga explotar.[33] Mi pensamiento, mi evidencia no es un hecho entre otros, sino un hecho-valor que envuelve y condiciona todo otro posible. No hay otro mundo posible en el mismo sentido en que lo es el mío, no porque éste sea necesario como lo creía Spinoza, sino porque cualquier "otro mundo" que pretendiera concebir limitaría éste, se concentraría en su límite y, en consecuencia, formaría unidad con él. La conciencia, si no es verdad o a-létheia absoluta, excluye por lo menos toda falsedad absoluta. Nuestros errores, nuestras ilusiones, nuestras preguntas son, desde luego, errores, ilusiones, preguntas. El error no es la conciencia del error e inclusive la excluye. Nuestras preguntas no entrañan siempre una respuesta, y decir con Marx que el hombre sólo plantea problemas que puede resolver, equivale a restaurar el optimismo teológico y a postular el acabamiento del mundo. Nuestros errores sólo se convierten en verdades una vez que los hemos reconocido y hay siempre una diferencia entre su contenido manifiesto y su contenido latente de verdad, entre su pretendida significación y su significación efectiva. Lo

[33] V. *Logische Untersuchungen*, I, p. 117. Lo que se llama a veces el racionalismo de Husserl es en realidad el reconocimiento de la subjetividad como hecho inalienable y del mundo a que apunta como *omnitudo realitatis*.

Digitized by Google

que es verdad es que el error y la duda nunca nos separan de la verdad, porque están rodeados por un horizonte de mundo donde la teleología de la conciencia nos invita a buscar su resolución. Finalmente, la contingencia del mundo no ha de ser entendida como un ser menor, como una laguna en el tejido del ser necesario, como una amenaza a la racionalidad, ni como un problema que resolver lo más pronto posible por el descubrimiento de alguna necesidad profunda. Ésta es una contingencia óntica que se da en el interior del mundo. Pero la contingencia ontológica, la del mundo mismo, al ser radical, es por el contrario la que funda de una vez por todas nuestra idea de la verdad. El mundo es lo real, y lo necesario y lo posible son sólo sus provincias.

En suma, restituimos al Cogito un espesor temporal. Si no hay en él duda interminable y si "yo pienso", es porque me lanzo hacia pensamientos provisionales y supero por medio del hecho las discontinuidades del tiempo. También la visión se concentra en una cosa vista que la precede y la sobrevive. ¿Hemos salido de la dificultad? Habíamos admitido que la certidumbre de la visión y la de la cosa vista son dependientes; ¿hay que concluir que, al no ser nunca absolutamente cierta la cosa vista, como es evidente gracias a las ilusiones, la visión misma es arrastrada hacia esta incertidumbre —o, por el contrario, que, al ser absolutamente cierta la visión, la cosa vista lo es también y que nunca me engaño? La segunda solución restauraría la inmanencia que hemos rechazado. Pero si adoptamos la primera, el pensamiento estaría cortado de sí mismo, no habría ya sino "hechos de conciencia", que se podrían llamar interiores por definición nominal, pero que serían para mí tan opacos como las cosas, y ya no habría ni interioridad, ni conciencia, y la experiencia del Cogito se habría olvidado una vez más. Cuando describimos la conciencia comprometida por su cuerpo en un espacio, por su lenguaje en una historia, por sus prejuicios en una forma concreta de pensamiento, no se trata de recolocarla en la serie de los acaeceres objetivos, incluso si se trata de acaeceres "psíquicos", y en la causalidad del mundo. Quien duda no puede, dudando, dudar de que duda. La duda, aun generalizada, no es una aniquilación de mi pensamiento, sino una seudonada, no puedo salir del ser, mi acto de dudar establece por sí mismo la posibilidad de una certidumbre, existe para mí, me ocupa, estoy metido en él, no puedo fingir que no soy nada en el momento en que lo llevo a cabo. La reflexión, que aleja todas las cosas, se descubre por lo menos como dada a sí misma en

Digitized by Google

el sentido de que no puede pensarse como suprimida, mantenerse a distancia de sí misma. Pero ello no quiere decir que la reflexión, el pensamiento, sean hechos primitivos simplemente comprobados. Como vio muy bien Montaigne, se puede poner en entredicho ese pensamiento sobrecargado de sedimentos históricos, y embarazado con su propio ser, se puede dudar de la duda misma, considerada como modalidad definida del pensamiento y como conciencia de un objeto dudoso, y la fórmula de la reflexión radical no es: "no sé nada" —fórmula que es muy fácil sorprender en flagrante delito de contradicción—, sino "¿qué sé"? Descartes no lo ha olvidado. Frecuentemente se le honra por haber superado la duda escéptica, que no es sino un estado, al hacer de la duda un método, un acto, y haber encontrado de este modo un punto fijo para la conciencia y haber restaurado la certidumbre; pero, a decir verdad, Descartes no ha cancelado la duda frente a la certidumbre de la duda misma, como si el acto de dudar bastara para taponar la duda y arrastrar a la certidumbre. La ha llevado más lejos. No dice "dudo, luego soy", sino "pienso, luego soy", y esto significa que la duda misma es cierta, no como duda efectiva, sino como simple pensamiento de dudar, y, puesto que se podría decir lo mismo de este pensamiento a su vez, la única proposición absolutamente cierta y ante la cual se detiene la duda porque está implicada por él, es: "yo pienso" o "algo se me aparece"; no hay ningún acto, ninguna experiencia particular que llene exactamente mi conciencia y aprisione mi libertad, "no existe pensamiento que extermine la facultad de pensar y le ponga fin —no hay una determinada posición del pestillo que cierre definitivamente la cerradura. No, no hay pensamiento que sea para el pensamiento una resolución nacida de su desarrollo mismo y algo así como un acorde final de esta disonancia permanente".[34] Ningún pensamiento particular alcanza el corazón de nuestro pensamiento, ningún pensamiento es concebible sin otro pensamiento posible que le sirva de testigo. Y esto no es una imperfección de la que se pueda imaginar que una conciencia se libere. Si debe haber conciencia, si algo debe aparecer a alguien, es necesario que detrás de todos nuestros pensamientos particulares, se cave un reducto de no ser, un Sí mismo. No es necesario que me reduzca a una serie de "conciencias", y es menester que cada una de ellas, con las sedimentaciones históricas y las implicaciones sensibles de que está llena, se presente como un permanente ausente.

[34] Paul Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 194.

Digitized by Google

Nuestra situación es, pues, la siguiente: para saber que pensamos, es menester ante todo que pensemos efectivamente. Sin embargo, tal compromiso no cancela todas las dudas, mis pensamientos no ahogan mi facultad de interrogar; una palabra, una idea, consideradas como acontecimientos de mi historia, sólo tienen sentido para mí, si reasumo este sentido desde el interior. Sé que pienso por tales o cuales pensamientos particulares que tengo, y sé que tengo estos pensamientos porque los asumo, es decir, porque sé que pienso en general. El aludir a un término trascendente y la perspectiva de mí mismo apuntando a él, la conciencia de lo enlazado y la conciencia de lo enlazante están en una relación circular. El problema reside en comprender cómo puedo ser constituyente de mi pensamiento en general, sin lo cual no sería pensamiento pensado por nadie, pasaría desapercibido y no sería, pues, un pensamiento, sin ser nunca constituyente de mis pensamientos particulares, puesto que nunca los veo nacer con plena claridad y sólo me conozco a través de ellos. Se trata de comprender cómo puede ser la subjetividad, a la vez, dependiente e independiente.

Intentemos comprenderlo en el ejemplo del lenguaje. Hay una conciencia de mí mismo que echa mano del lenguaje y que está llena de palabras. Leo la *II Meditación*. Se trata de mí, pero de un yo en idea que propiamente no es ni el mío ni por otro lado el de Descartes, sino el de todo hombre que reflexiona. Siguiendo el sentido de las palabras y el enlace de las ideas, llego a esta conclusión: en efecto, puesto que pienso, soy, pero éste es un *Cogito* bajo palabra, no capto mi pensamiento y mi existencia sino a través del medio del lenguaje y la verdadera fórmula de este *Cogito* sería: "se piensa, luego se es". La maravilla del lenguaje consiste en que se hace olvidar. Sigo con los ojos las líneas en el papel; a partir del momento en que me dejo dominar por lo que significan, ya no las veo. El papel, las letras en él, mis ojos y mi cuerpo sólo están ahí como el mínimum necesario para una operación invisible. La expresión se desvanece frente a lo expresado y por ello su papel mediador puede pasar desapercibido; por esta razón Descartes no lo menciona en ninguna parte. Descartes, y con mayor razón su lector, comienza a meditar en un universo que ya habla. Esta certidumbre que tenemos de alcanzar, más allá de la expresión, una verdad separable de ella y de la que sólo es la vestimenta y la manifestación contingente, es precisamente una certidumbre que el lenguaje ha instalado en nosotros. No parece ser un simple signo una vez que se le ha dado una significación, y la toma

Digitized by Google

de conciencia, para ser completa, debe encontrar la unidad expresiva en que aparecen, ante todo, signos y significaciones. Cuando un niño no sabe hablar, o cuando todavía no sabe hablar el lenguaje del adulto, la ceremonia lingüística que se desarrolla en torno suyo no lo domina, está a nuestro lado como un espectador mal colocado en el teatro, se da cuenta de que reímos, de que gesticulamos, oye la melodía nasal, pero no hay nada en el cabo de estos gestos, detrás de estas palabras, para él nada *sucede*. El lenguaje adquiere sentido para el niño cuando se le convierte *en situación*. En una obra propia para los niños, se cuenta la decepción de un muchachito que se pone los anteojos, toma el libro de abuela y cree poder encontrar por sí mismo las historias que ella le cuenta. La fábula se termina con estos dos versos:

¡Diablos! ¿Dónde está la historia?
Sólo veo negro y blanco.

Para el niño, la "historia" y lo expresado no son "ideas" o "significaciones"; ni la palabra, ni la lectura, son "una operación intelectual". La historia es un mundo que podrá hacerse aparecer mágicamente por algún medio al ponerse los anteojos e inclinarse sobre el libro. La facultad del lenguaje de hacer existir lo expresado, de abrir caminos, nuevas dimensiones, nuevos paisajes al pensamiento, es, en último análisis, tan oscura para el adulto como para el niño. En toda obra lograda, el sentido que llega al espíritu del lector excede el lenguaje y el pensamiento ya constituídos, y se exhibe mágicamente, mientras dura el encantamiento lingüístico, como la historia salía del libro de la abuela. Si creemos comunicar directamente por medio del pensamiento con un universo de verdad y alcanzar a los otros en él, nos parece que el texto de Descartes sólo viene a despertar en nosotros pensamientos ya formados y que nada aprendemos desde fuera, y si, finalmente, un filósofo, en una meditación que debería ser radical, ni siquiera menciona el lenguaje como condición del *Cogito leído* y no nos invita muy claramente que digamos a pasar de la idea a la práctica del *Cogito*, es porque para nosotros la operación expresiva es obvia y se cuenta entre el número de nuestras adquisiciones. El *Cogito* que nos procuramos leyendo a Descartes (e incluso el que Descartes efectúa con miras a la expresión y cuando, volviéndose hacia su propia vida, la fija, la objetiva y la "caracteriza" como indudable) es, pues, un *Cogito* ha-

Digitized by Google

blado, puesto en palabras, comprendido por las palabras y que, por esta misma razón, no alcanza su objetivo, ya que una parte de nuestra existencia, la que se ocupa de fijar conceptualmente nuestra vida y pensarla como indubitable, escapa a la fijación y al pensamiento. ¿Tenemos, pues, que concluir que el lenguaje nos envuelve, que nos arrastra como el realista cree estar determinado por el mundo exterior o el teólogo ser conducido por la Providencia? Esto sería olvidar la mitad de la verdad. Porque a fin de cuentas las palabras, por ejemplo, la palabra "Cogito", la palabra "sum", pueden tener un sentido empírico y estadístico, y es verdad que no apuntan directamente a mi experiencia y fundan un pensamiento anónimo y general, pero no les encontraría ningún sentido, ni siquiera derivado e inauténtico, y no podría ni siquiera leer el texto de Descartes, si no estuviera, antes de toda palabra, en contacto con mi propia vida y con mi propio pensamiento, y si el Cogito hablado no encontrara en mí un Cogito tácito. A este Cogito silencioso aludía Descartes al escribir las *Meditaciones*, este Cogito animaba y dirigía todas las operaciones de expresión que, por definición, fallan siempre su objetivo, puesto que interponen, entre la existencia de Descartes y el conocimiento que tiene de ella, todo el espesor de las adquisiciones culturales, pero que no serían ni siquiera intentadas, si Descartes no tuviera de antemano una perspectiva sobre su existencia. Todo el problema reside en comprender el Cogito tácito, en no poner en él sino lo que en él se encuentra verdaderamente y en no hacer del lenguaje un producto de la conciencia bajo el pretexto de que la conciencia no es un producto del lenguaje.

Ni la palabra ni el sentido de la palabra son en efecto *constituídos* por la conciencia. Expliquémonos; es cierto que la palabra nunca se reduce a una de sus encarnaciones: la palabra "granizo", por ejemplo, no es este signo que acabo de escribir en el papel, ni ese otro que he leído por vez primera en un texto, ni tampoco el sonido que atraviesa el aire cuando lo pronuncio. Éstas son reproducciones de la palabra, la reconozco en todas y no se agota en ellas. ¿Diré, pues, que la palabra granizo es la unidad ideal de tales manifestaciones y que sólo existe para mi conciencia y mediante una síntesis de identificación? Esto sería olvidar lo que la psicología nos ha enseñado sobre el lenguaje. Hablar, según hemos visto, no es evocar imágenes verbales y articular palabras según el modelo imaginado. Al hacer la crítica de la imagen verbal, al mostrar que el sujeto que habla se lanza en la palabra sin representarse las palabras que va a

Digitized by Google

pronunciar, la psicología moderna elimina la palabra como representación, como objeto para la conciencia y devela una presencia motriz de la palabra que no es el conocimiento de ella. La palabra "granizo", cuando la sé, no es un objeto que reconozca por una síntesis de identificación, sino por un determinado uso de mi aparato de fonación, una determinada modulación de mi cuerpo como ser en el mundo, su generalidad no es la de la idea, sino la de un estilo de conducta, que mi cuerpo "comprende" en tanto es una facultad de fabricar comportamientos y, en particular, fonemas. Un día "atrapé" la palabra granizo como se imita un gesto, esto es, no descomponiéndola y haciendo corresponder a cada parte de la palabra oída un movimiento de articulación y de fonación, sino escuchándola como modulación única del mundo sonoro y porque esta entidad sonora se presentaba como "algo que pronunciar" en virtud de la correspondencia global que existe entre mis posibilidades perceptivas y mis posibilidades motrices, elementos de mi existencia indivisa y abierta. La palabra nunca ha sido inspeccionada, analizada, conocida, constituída, sino atrapada y asumida por una facultad parlante y, en último análisis, por una facultad motriz que se me da con la primera experiencia de mi cuerpo y de sus campos perceptivos y prácticos. En cuanto al sentido de la palabra, lo aprendo como aprendo el uso de un útil, viéndolo emplear en el contexto de una determinada situación. El sentido de la palabra no está formado por un determinado número de caracteres físicos del objeto, sino, ante todo, por el aspecto que asume en una experiencia humana, por ejemplo, mi perplejidad ante estos granos duros, fríos y fundibles que caen del cielo. Se trata de un encuentro entre lo humano y lo inhumano, de un comportamiento del mundo, de cierta inflexión de su estilo, y la generalidad del sentido tanto como la del vocablo no es la generalidad del concepto, sino la del mundo como típica. Así, el lenguaje supone una conciencia del lenguaje, un silencio de la conciencia que envuelve al mundo que habla y a partir del cual las palabras reciben configuración y sentido. Esto determina que la conciencia nunca se esclaviza en tal o en cual lenguaje empírico, que las lenguas puedan traducirse y aprenderse y, finalmente, que el lenguaje no sea una aportación exterior en el sentido de los sociólogos. Más allá del *cogito* hablado, del *cogito* convertido en enunciado y en verdad esencial, hay un *Cogito* tácito, una vivencia de mí mismo por mí mismo. Pero esta subjetividad indeclinable sólo tiene sobre sí misma y sobre el mundo un dominio evanescente. No constituye

Digitized by Google

el mundo, sino que lo adivina en torno suyo como un campo que no se ha dado; no constituye la palabra, habla como se canta porque se está alegre; no constituye el sentido de la palabra, brota para ella en su comercio con el mundo y con los otros hombres que lo habitan; se encuentra en la encrucijada de múltiples comportamientos; es, inclusive una vez "adquirido", tan preciso y tan poco definible como el sentido de un gesto. El *Cogito* tácito, la presencia de sí mismo con relación a sí mismo, al ser la existencia misma, es anterior a toda filosofía, pero sólo se conoce en las situaciones límites en que está amenazado: por ejemplo, en la angustia de la muerte o en la mirada del otro sobre mí. Lo que se cree que es el pensamiento del pensamiento, como puro sentimiento de sí mismo, todavía no se piensa y tiene necesidad de ser revelado. La conciencia que condiciona el lenguaje es sólo una captación global e inarticulada del mundo, como la del niño en su primer respiro o la del hombre que a punto de ahogarse vuelve a la vida, y si es verdad que todo saber particular está fundado en esta primera perspectiva, es también verdad que espera ser reconquistada, fijada y explicitada por la exploración perceptiva y por la palabra. La conciencia silenciosa se capta como un Yo pienso en general ante un mundo confuso que hay "que pensar". Toda captación particular, e incluso la reconquista de ese proyecto general por obra de la filosofía, exige que el sujeto despliegue poderes cuyo secreto no tiene y, en particular, que se convierta en sujeto que habla. El *Cogito* tácito sólo es *Cogito* cuando se ha expresado a sí mismo.

Estas fórmulas pueden parecer enigmáticas: si la subjetividad última no se piensa en el momento mismo en que es, ¿cómo lo hará algún día? ¿Cómo lo que no piensa puede ponerse a pensar; acaso no se reduce la subjetividad a la condición de una cosa o de una fuerza que produce sus efectos hacia fuera sin ser capaz de saberlo? No queremos decir que el Yo primordial se ignore. Si se ignora sería en efecto una cosa y nada podría convertirlo después en conciencia. Lo único que le hemos negado es pensamiento objetivo, la conciencia tética del mundo y de sí mismo. ¿Qué queremos decir con esto? O bien estas palabras no quieren decir nada, o bien quieren decir que nos impedimos suponer una conciencia explícita que doble y subtienda el dominio confuso de la subjetividad originaria sobre sí misma y sobre su mundo. Mi visión, por ejemplo, es desde luego "pensamiento de ver", si con ello se quiere decir que no es simplemente una función como la digestión o la respiración, un haz de proce-

Digitized by Google

sos recortados en un conjunto que tiene sentido, sino que es en sí misma este conjunto y este sentido, esta anterioridad del futuro con relación al presente, del todo con relación a las partes. No hay visión sino por anticipación y por intención, y como ninguna intención podría serlo verdaderamente si el objeto hacia el cual tiende le fuera dado ya hecho y sin motivación; es, pues, cierto que toda visión supone en último término, en el corazón de la subjetividad, un proyecto total o una lógica del mundo que las percepciones empíricas determinan pero que no podrían engendrar. Pero la visión no es pensamiento de ver, si por ello se entiende que ella misma efectúa el enlace de su objeto, que se da cuenta en una transparencia absoluta, y como si fuera su autor, de su propia presencia en el mundo visible. Lo esencial es captar el proyecto de mundo que somos. Lo que hemos dicho antes acerca del mundo como inseparable de las perspectivas sobre el mundo ha de ayudarnos aquí a comprender la subjetividad como inherencia en el mundo. No hay *hyle,* no hay sensación sin comunicación con las otras sensaciones o con las sensaciones de los otros, y *por esta razón* tampoco hay *morphé,* aprehensión o apercepción encargada de darle un sentido a una materia insignificante y de asegurar la unidad *a priori* de mi experiencia y de la experiencia intersubjetiva. Mi amigo Pablo y yo miramos un paisaje. ¿Qué sucede? ¿Debemos decir que tenemos ambos sensaciones privadas, una materia de conocimiento incomunicable; que, en lo que se refiere a lo vivido puro, estamos encerrados en perspectivas distintas; que el paisaje no es, para nosotros, *idem numero* y que sólo tiene una identidad específica? Considerando mi percepción en sí misma, antes de toda reflexión objetivante, en ningún momento tengo conciencia de encontrarme encerrado en mis sensaciones. Mi amigo y yo nos mostramos con el dedo algunos detalles del paisaje, y el dedo de Pablo, que me señala el campanario, no es un dedo-para-mí *que pienso* como orientado hacia un campanario-para-mí, sino que el dedo de Pablo me señala el campanario que Pablo ve, y recíprocamente, al hacer un gesto hacia un punto del paisaje que yo veo, no me parece que desencadene en Pablo, en virtud de una armonía prestablecida, visiones interiores que sólo son análogas a las mías: me parece, por el contrario, que mis gestos invaden el mundo de Pablo y guían su mirada. Cuando pienso en Pablo, no pienso en un flujo de sensaciones privadas en relaciones mediatas con el mío por signos interpuestos, sino en alguien que vive el mismo mundo que yo, la misma historia que yo y con quien me comunico por este mundo y esta historia.

Digitized by Google

¿Diremos, pues, que se trata de una unidad ideal, y que mi mundo es el mismo que el de Pablo, como la ecuación de segundo grado de que se habla en Tokio es la misma de que se habla en París, y que a fin de cuentas la idealidad del mundo asegura su valor intersubjetivo? Pero la unidad ideal no puede satisfacernos, porque también existe entre el Himeto visto por los griegos y el Himeto visto por mí. Ahora bien, podré decirme, al ver estas vertientes rojas, que los griegos las han visto, pero no consigo convencerme de que sean las mismas. Por el contrario, Pablo y yo vemos "juntos" el paisaje, estamos copresentes, es el mismo para ambos, no sólo como significación intelectual, sino como determinado acento del estilo mundial, y hasta en su ecceidad. La unidad del mundo se degrada y se desmorona con la distancia temporal y espacial que la unidad ideal atraviesa (en principio) sin ningún menoscabo. Precisamente porque el paisaje me toca y me afecta, porque me alcanza en mi ser más singular, porque es mi perspectiva del paisaje, precisamente por ello tengo el paisaje y lo tengo como paisaje lo mismo para Pablo que para mí. La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad y del sujeto. Nunca se los comprenderá mientras se haga del mundo un ob-jeto. Se le comprenderá si el mundo es el *campo* de nuestra experiencia, y si no somos más que una perspectiva sobre el mundo, porque entonces la vibración más secreta de nuestro ser psicofísico ya anuncia el mundo, la cualidad es el esbozo de una cosa y la cosa el esbozo del mundo. Un mundo que nunca es, como dice Malebranche, sino una "obra inacabada", o que, de acuerdo con lo que Husserl dice del cuerpo, nunca "está completamente constituído", no exige un sujeto constituyente y hasta lo excluye. A este esbozo de ser que se vislumbra en las concordancias de mi experiencia propia e intersubjetiva y cuyo acabamiento posible presumo a través de horizontes indefinidos, por el solo hecho de que mis fenómenos se solidifican en una cosa y obedecen en su desarrollo a un determinado estilo constante a esta unidad abierta del mundo ha de corresponder una unidad abierta e indefinida de la subjetividad. Al igual que la del mundo, la unidad del Yo es invocada más bien que experimentada cada vez que percibo, cada vez que me procuro una evidencia, y el Yo universal es el fondo sobre el cual se destacan estas figuras brillantes; a través de un pensamiento presente efectúo la unidad de mis pensamientos. Más acá de mis pensamientos particulares, ¿qué es lo que resta para constituir el Cogito tácito y el proyecto original de mundo y, en último análisis, qué

Digitized by Google

soy en la medida en que puedo entreverme fuera de todo acto particular? Soy un campo, soy una experiencia. Un día y una vez por todas, algo se ha puesto en movimiento y ni siquiera durante el sueño puede impedirse ver o no ver, sentir o no sentir, sufrir o ser feliz, pensar o reposar, en una palabra, "explicarse" con el mundo. Ha habido, no un lote nuevo de sensaciones o de estados de conciencia, ni siquiera una nueva mónada o una nueva perspectiva, porque no estoy fijado en ninguna y puedo cambiar de punto de vista, sujeto sólo a ocupar siempre uno y sólo uno a la vez —digamos que ha habido una nueva "posibilidad de situaciones". El acontecimiento de mi nacimiento no ha pasado, no se ha hundido en la nada a la manera de un acontecimiento del mundo objetivo, comprometía un porvenir, no como la causa determina su efecto, sino como una situación, una vez que se ha tramado, llega inevitablemente a algún desenlace. Había desde entonces un nuevo "medio", el mundo recibía una nueva capa de significación. En la casa donde nace un niño, todos los objetos cambian de sentido, esperan de él un tratamiento todavía indeterminado, alguien, y alguien más está ahí, una nueva historia, breve o larga, acaba de fundarse, un nuevo registro se ha abierto. Mi primera percepción, con los horizontes que la rodeaban, es un acontecimiento siempre presente, una tradición inolvidable; incluso como sujeto pensante, todavía soy esta primera percepción, y la secuencia de la misma vida que ha inaugurado. En cierto sentido, no hay actos de conciencia o vivencias [*Erlebnisse*] distintas en una vida, como no hay cosas separadas en el mundo. Del mismo modo que, como hemos visto, cuando doy vueltas en torno de un objeto, no me procuro una serie de vistas en perspectiva que coordinaría en seguida por la idea de un geometral único, sino que sólo hay un poco de "corrimiento" en la cosa que, de suyo, franquea el tiempo, del mismo modo no soy una serie de actos psíquicos, ni por otro lado un Yo central que los reúna en una unidad sintética, sino una única experiencia, inseparable de sí misma, una única "cohesión de vida",[35] una única temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento y la confirma en todo presente. Este acontecimiento o también este acontecimiento trascental es el que encuentra el *Cogito*. La primera verdad es, desde luego, "Yo pienso", pero a condición de que se entienda

[35] Zusammenhang des Lebens, Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 388. [Hay trad. esp. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Gaos traduce "continuo de la vida".]

Digitized by Google

por ello "Yo soy relativamente a mí mismo",[36] al ser en el mundo. Cuando queremos ir más lejos en la subjetividad, si ponemos en duda todas las cosas, en entredicho todas nuestras creencias, no atinamos a entrever el fondo inhumano por el cual, según dijo Rimbaud, "no somos en el mundo", sino como el horizonte de nuestros compromisos particulares y como facultad de algo en general que es el fantasma del mundo. El interior y el exterior son inseparables. El mundo está por entero adentro y yo estoy por entero fuera de mí. Cuando percibo esta mesa, es menester que la percepción de la superficie no ignore la de los pies, sin lo cual el objeto se dislocaría. Cuando oigo una melodía, es menester que todo momento se enlace al siguiente, pues de otra manera no habría melodía. Y, sin embargo, la mesa está ahí con sus partes exteriores. La sucesión es esencial a la melodía. El acto que recoge, aleja y mantiene a distancia, no me toca sino huyéndome. En un célebre pensamiento, Pascal enseña que en cierto respecto comprendo el mundo y que en otro, él me comprende. Hay que decir que es en el mismo respecto: comprendo el mundo porque para mí hay lo próximo y lo lejano, primeros planos y horizontes y de este modo se me da como espectáculo y adquiere un sentido ante mí, es decir, a fin de cuentas porque estoy situado en él y me comprende. No queremos decir que la *idea* de mundo sea inseparable de la de sujeto, que el sujeto *se piensa* como inseparable de la idea de cuerpo y de la idea de mundo, porque si sólo se tratara de una relación pensada, por ese solo hecho dejaría subsistir la independencia absoluta del sujeto como pensador y el sujeto no estaría situado. Si el sujeto está en situación, si inclusive no es más que una posibilidad de situaciones, es porque no se da cuenta de su ipseidad sino siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo. Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, encuentro que está ligada a la de cuerpo y a la del mundo, es porque mi existencia como subjetividad forma unidad con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo, y que a fin de cuentas el sujeto que soy, asumido concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo. El cuerpo y el mundo ontológicos que encontramos en el corazón del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, sino que es el mundo concentrado en un dominio global, es el cuerpo mismo como cuerpo-cognoscente.

Pero, se dirá: si la unidad del mundo no está fundada en la

[36] Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 124 *s.* [Trad. cit., pp. 144 *s.*]

Digitized by Google

de la conciencia, si el mundo no es el resultado de un trabajo constitutivo, ¿por qué las apariencias son concordantes y se reúnen en cosas, en ideas, en verdades; por qué nuestros pensamientos errabundos, los acontecimientos de nuestra vida y los de la historia colectiva adquieren, por lo menos en ciertos momentos, un sentido y una dirección comunes y se dejan apresar bajo una idea? ¿Por qué mi vida consigue reasumirse a sí misma para proyectarse en palabras, en intenciones, en actos? Éste es el problema de la racionalidad. Es bien sabido que el pensamiento clásico intenta, en suma, explicar las concordancias por un mundo en sí o por un espíritu absoluto. Tales explicaciones sacan del fenómeno de la racionalidad todo lo que pueden tener de satisfactorias, no lo explican, pues, y nunca son más claras que él. El pensamiento absoluto nunca me es más claro que mi espíritu finito, puesto que por éste pienso aquél. Estamos en el mundo, es decir: se esbozan cosas, un inmenso individuo se afirma, toda existencia se comprende y comprende las otras. No queda sino reconocer estos fenómenos que dan fundamento a todas nuestras certidumbres. La creencia en un espíritu absoluto o en un mundo en sí desprendido de nosotros es sólo una racionalización de esta fe primordial.

Digitized by Google

II. LA TEMPORALIDAD

> El tiempo es el *sentido* de la vida (*sentido*: como se dice el sentido de una corriente de agua, el sentido de una frase, el sentido de una tela, el sentido del olfato).
>
> Claudel, *Art Poétique.*

> Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.*
>
> Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 331.

Si ya hemos encontrado, en las páginas anteriores, al tiempo en el camino que nos llevaba a la subjetividad, es porque todas nuestras experiencias, en tanto son nuestras, se disponen según el antes y el después, porque la temporalidad, en lenguaje kantiano, es la forma del sentido íntimo y el carácter más general de los "hechos psíquicos". Pero en realidad, y sin prejuzgar acerca de los resultados que nos aportará el análisis del tiempo, hemos visto que entre el tiempo y la subjetividad hay una relación mucho más íntima. Acabamos de ver que el sujeto, que no puede ser una serie de acontecimientos psíquicos, no puede tampoco ser eterno. Es temporal, pero no por un azar de la constitución humana sino en virtud de una necesidad interior. Se nos invita a formarnos del sujeto y del tiempo una concepción tal que comuniquen desde adentro. Desde ahora podemos decir de la temporalidad lo que más arriba hemos dicho, por ejemplo, de la sexualidad y de la espacialidad: la existencia no puede tener atributo exterior o contingente. No puede ser algo —espacial, sexual, temporal— sin serlo por entero, sin recobrar y asumir sus "atributos" y convertirlos en dimensiones de su ser, de tal manera que un análisis un poco preciso de cada uno de ellos afecta en realidad a la subjetividad misma. No hay problemas dominantes y problemas subordinados: todos los problemas son concéntricos. Analizar el tiempo no quiere decir sacar las consecuencias de una concepción prestablecida de la subjetividad, sino llegar a través del tiempo a su estructura concreta. Si logramos comprender el sujeto, no lo será en su pura forma, sino buscándolo en la encrucijada de sus dimensiones. Nos es menester, pues, considerar el tiempo mismo, y atendiendo a su dialéctica interna, nos veremos conducidos a refundir nuestra idea del sujeto.

* La temporalidad es el sentido del "ser ahí". [Trad. cit., p. 380.]

Digitized by Google

Se dice que el tiempo pasa o transcurre. Se habla del curso del tiempo. El agua que veo pasar se ha preparado, hace algunos días, en las montañas, cuando el glaciar se derritió; está ante mí, ahora, va hacia el mar en que se lanzará. Si el tiempo es semejante a un río, corre del pasado hacia el presente y el porvenir. El presente es la consecuencia del pasado y el porvenir la consecuencia del presente. Esta célebre metáfora es en realidad muy confusa. Porque, *considerando las cosas en sí mismas,* la fusión de la nieve y su resultado no son acontecimientos sucesivos, o más bien, la noción de acontecimiento no tiene lugar en el mundo objetivo. Cuando digo que anteayer el glaciar ha producido el agua que ahora pasa, doy por supuesto un testigo ligado a un determinado lugar en el mundo y comparo sus perspectivas sucesivas: allá arriba ha asistido al deshielo y ha seguido al agua en su decurso, o bien, al borde del río ha visto pasar después de dos días de espera los pedazos de madera que había lanzado a la fuente. Los "acontecimientos" están recortados por un observador finito de la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo. Pero, si atiendo a este mundo mismo, sólo hay un ser indivisible que no cambia. El cambio supone determinado puesto en que me coloco y desde el que veo desfilar las cosas; no hay acontecimiento sin alguien para quien advenga y cuya perspectiva finita funde su individualidad. El tiempo supone una perspectiva sobre el tiempo. No es, pues, como un río, no es una sustancia fluyente. Si esta metáfora ha podido subsistir desde Heráclito hasta nuestros días es porque colocamos subrepticiamente en el río un testigo de su decurso. Lo hacemos ya cuando decimos que el río corre puesto que esto significa concebir, ahí donde sólo hay una cosa fuera de sí misma, una individualidad o un interior del río que despliega hacia afuera sus manifestaciones. Ahora bien, desde el momento en que introduzco al observador que sigue el curso del río o que, desde la orilla, comprueba el tránsito, las relaciones del tiempo se invierten. En el segundo caso, las masas de agua ya discurridas no van hacia el porvenir, se hunden en el pasado; el ad-venir está del lado de la fuente y el tiempo no viene del pasado. No es el pasado el que empuja al presente ni el presente el que empuja el futuro en el ser. El advenir no está preparado detrás del observador, se premedita ante él, como la tempestad en el horizonte. Si el observador, colocado en una barca, sigue el hilo del agua, se puede decir que desciende con la corriente hacia su advenir, pero el advenir son los nuevos paisajes que lo esperan en el estuario, y el curso del tiempo ya

Digitized by Google

no es el río mismo: es el desenvolvimiento de los paisajes para el observador en movimiento. El tiempo no es, pues, un proceso real, una sucesión efectiva que me limitaría a registrar. Nace de *mi* relación con las cosas. En las cosas mismas, el advenir y el pasado están en una especie de preexistencia y de sobrevivencia eternas; el agua pasará mañana, *está* en este momento en su fuente, el agua que acaba de pasar *está* un poco más abajo, en el valle. Lo que para mí es pasado o futuro, es presente en el mundo. Se dice a menudo que, en las cosas mismas, el advenir todavía no es, el pasado ya no es, y el presente en rigor no es sino un límite, de tal manera que el tiempo se desvanece. Por ello Leibniz podía definir el mundo objetivo como *mens momentanea,* por ello también San Agustín exigía, para constituir el tiempo, a más de la presencia del presente, una presencia del pasado y una presencia del advenir. Pero entendamos bien lo que quieren decir. Si el mundo objetivo es incapaz de entrañar el tiempo, no es porque sea tan estrecho en cierta manera que tengamos que añadir una superficie de pasado y una superficie de advenir. El pasado y el advenir existen en demasía en el mundo, existen en el presente, y lo que le falta al ser mismo, para ser temporal, es el no ser del "en otra parte", del "en otro tiempo" y del mañana. El mundo objetivo está demasiado lleno para que haya tiempo. El pasado y el advenir, por sí mismos, se retiran del ser y pasan hacia el lado de la subjetividad para buscar ahí, no algún asidero real, sino, por el contrario, una posibilidad de no ser que concuerde con su naturaleza. Si se desprende el mundo objetivo de las perspectivas finitas que se abren sobre él y se le pone en sí, sólo pueden encontrarse "ahoras" en todas partes. Más aún, estos ahoras, al no estar presentes ante nadie, no tienen ningún carácter temporal y no podrían sucederse. La definición del tiempo, que está implícita en las comparaciones del sentido común y que podría formularse como "una sucesión de ahoras",[1] no sólo tiene el defecto de tratar el pasado y el advenir como presentes: es inconsistente, puesto que destruye incluso la idea de "ahora" y la de sucesión.

Nada ganaríamos transportando el tiempo de las cosas hacia nosotros, si restauramos "en la conciencia" el error de definirlo como una sucesión de ahoras. Sin embargo, es lo que hacen los psicólogos cuando intentan "explicar" la conciencia del pasado por los recuerdos, la conciencia del porvenir por la proyección de estos recuerdos ante nosotros. La refutación de las "teorías

[1] Nacheinander der Jetztpunkte, Heidegger, *Sein und Zeit,* por ejemplo, p. 422.

Digitized by Google

fisiológicas" de la memoria, en Bergson, por ejemplo, se coloca en el terreno de la explicación causal; consiste en mostrar que las huellas cerebrales y otros dispositivos corporales no son la causa adecuada de los fenómenos de la memoria; que, por ejemplo, no se encuentra en el cuerpo algo que dé cuenta del orden en que desaparecen los recuerdos en casos de afasia progresiva. La discusión así conducida desacredita, desde luego, la idea de una conservación corporal del pasado: el cuerpo ya no es un recipiente de engramas, es un órgano de pantomima encargado de asegurar la realización intuitiva de las "intenciones" [2] de la conciencia. Pero estas intenciones se cuelgan de recuerdos conservados "en el inconsciente", la presencia del pasado en la conciencia sigue siendo una simple presencia de hecho; no se ha visto que la mejor de nuestras razones para rechazar la conservación fisiológica del pasado es también una razón para rechazar la "conservación psicológica", y tal razón es que ninguna conservación, ninguna "huella" fisiológica o psíquica del pasado puede hacer comprender la conciencia del pasado. Esta mesa tiene huellas de mi vida pasada, he inscrito en ella mis iniciales, está manchada con tinta. Pero estas huellas por sí mismas no remiten al pasado: son presentes; y si encuentro ahí signos de algún acontecimiento "anterior", se debe a que tengo el sentido del pasado, a que entraño en mí esta significación. Si mi cerebro conserva las huellas del proceso corporal que ha acompañado una de mis percepciones, y si la corriente nerviosa pasa de nuevo por estos caminos ya desbrozados, mi percepción reaparecerá, tendré una nueva percepción, debilitada e irreal si se quiere, pero en ningún caso esta percepción, que está presente, podrá indicarme un acontecimiento pasado, a menos de que tenga sobre mi pasado otra perspectiva que me permita reconocerla como recuerdo, lo que está contra la hipótesis. Si reemplazamos ahora la huella fisiológica por una "huella psíquica", si nuestras percepciones se quedan en un inconsciente, la dificultad será la misma: una percepción conservada es una percepción, continúa existiendo, está siempre en el presente, no abre a nuestras espaldas esa dimensión de huída y de ausencia que es el pasado; un fragmento conservado del pasado vivido no puede ser en todo caso sino una ocasión de pensar en el pasado, pero no es este pasado el que se da a reconocer; el reconocimiento, cuando se le quiere derivar de algún contenido, siempre se precede a sí mismo. La reproducción presupone el reconocimiento, no puede ser comprendida como tal si primero no tengo

2 Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 137, nota 1, p. 139.

Digitized by Google

una especie de contacto directo con el pasado en su lugar. Con mayor razón no se puede construir el advenir con contenidos de conciencia: ningún contenido efectivo puede pasar, ni siquiera al precio de un equívoco, como testimonio del advenir, puesto que el advenir ni siquiera ha sido, y no puede como el pasado marcarnos. No se podría, pues, intentar explicar la relación del advenir con el presente, sino asimilándola a la del presente con el pasado. Considerando la larga serie de mis estados pasados, veo que mi presente pasa siempre, puedo adelantarme a este tránsito, tratar mi pasado próximo como lejano, mi presente efectivo como pasado: el advenir es entonces ese hueco que se forma ante sí. La prospección sería en realidad una retrospección y el advenir una proyección del pasado. Pero si, por imposible, pudiera construir la conciencia del pasado con presentes desafectados, desde luego no podrían abrirme a un advenir. Inclusive si, de hecho, nos representamos el advenir con ayuda de lo que ya hemos visto, todavía queda que, para proyectarlo ante nosotros, es menester ante todo que tengamos el sentido del advenir. Si la prospección es una retrospección, se trata en todo caso de una retrospección anticipada y ¿cómo podría anticipársela si no se tuviera el sentido del advenir? Adivinamos, se dice, "por analogía" que este presente incomparable, como todos los otros, pasará. Pero para que haya analogía entre los presentes transcurridos y el presente efectivo, es menester que éste no sólo se dé como presente, sino que se anuncie ya como un pasado para que sintamos sobre él la presión de un advenir que busca destituirlo y que, en una palabra, el curso del tiempo sea a título originario no sólo el tránsito del presente al pasado, sino también el del futuro al presente. Si se puede decir que toda prospección es una retrospección anticipada, también se puede decir que toda retrospección es una prospección invertida: sé que he estado en Córcega antes de la guerra, porque sé que la guerra estaba en el horizonte de mi viaje a Córcega. El pasado y el advenir no pueden ser simples conceptos que formaríamos por abstracción a partir de nuestras percepciones y de nuestros recuerdos, simples denominaciones para designar la serie efectiva de los "hechos psíquicos". Pensamos el tiempo antes de las partes del tiempo; las relaciones temporales hacen posibles los acontecimientos en el tiempo. Es menester, pues, correlativamente, que el sujeto no se sitúe ahí para que pueda estar presente en intención lo mismo en el pasado que en el advenir. No decimos que el tiempo es "un dato de la conciencia", decimos más precisamente que la conciencia despliega o constituye el tiempo. Por la

Digitized by Google

idealidad del tiempo, deja por fin de estar encerrada en el presente.

Pero ¿tiene una apertura hacia un pasado y hacia un advenir? No está ya obsesionada por el presente y por los "contenidos", camina libremente desde un pasado y desde un advenir que no están lejos de ella, puesto que los constituye en pasado y en advenir y puesto que son sus objetos inmanentes, hacia un presente que no está cabe ella, puesto que no es presente sino por las relaciones que pone entre él, el pasado y el advenir. Pero, ¿no ha perdido una conciencia liberada de este modo toda idea de lo que puede ser advenir, pasado e inclusive presente? ¿Acaso no es el tiempo que constituye del todo semejante al tiempo real cuya imposibilidad acabamos de hacer ver, no se trata de una serie de "ahoras", que no se presentan a nadie, puesto que nadie está ahí comprometido? ¿No nos encontramos tan lejos como siempre de comprender lo que pueden ser el advenir, el pasado, el presente y el tránsito de uno a otro? El tiempo como objeto inmanente de una conciencia, es un tiempo nivelado; en otras palabras, no es tiempo. Sólo puede haber tiempo si no está completamente desplegado, si pasado, presente y advenir no *son* en el mismo sentido. Es esencial al tiempo hacerse y no ser, no ser nunca completamente constituído. El tiempo constituído, la serie de las relaciones posibles según el antes y el después, no es el tiempo mismo, sino su registro final, el resultado de su *tránsito* que el pensamiento objetivo presupone siempre y no atina nunca a captar. En realidad se trata del espacio, puesto que sus momentos coexisten ante el pensamiento,[3] se trata del presente, puesto que la conciencia es contemporánea de todos los tiempos. Se trata de un medio distinto de mí mismo e inmóvil en que nada pasa y nada se pasa. Debe haber otro tiempo, el verdadero, en que aprenda lo que es el paso o el tránsito mismo. Es cierto que no podría percibir la posición temporal sin un antes y un

[3] No es necesario, ni suficiente, para volver al tiempo auténtico, denunciar la espacialización del tiempo tal como lo ha hecho Bergson. No es necesario, puesto que el tiempo no excluye el espacio sino en el caso de que se considere un espacio previamente objetivado, y no esa espacialidad primordial que hemos intentado describir y que es la forma abstracta de nuestra presencia en el mundo. No es suficiente, puesto que, inclusive una vez denunciada la traducción sistemática del tiempo en términos de espacio, se puede estar muy lejos de una intuición auténtica del tiempo. Es lo que ha sucedido a Bergson. Cuando dice que la duración forma "una bola de nieve consigo misma", cuando acumula los recuerdos en sí en el inconsciente, constituye el tiempo con el presente conservado, la evolución con lo evolucionado.

Digitized by Google

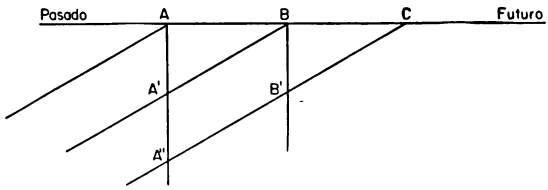
después y que para percatarme de la relación de los tres términos, es menester que no me confunda con alguno de ellos, y es cierto también, finalmente, que el tiempo tiene necesidad de una síntesis. Pero es igualmente cierto que esta síntesis siempre hay que recomenzarla y que se niega el tiempo suponiéndola terminada en algún lugar. Es un sueño de los filósofos concebir una "eternidad de vida", más allá de lo permanente y de lo cambiante, en que la productividad del tiempo está eminentemente contenida, pero una conciencia tética *del* tiempo que lo domine y que lo abarque destruye el fenómeno del tiempo. Si hemos de encontrar una especie de eternidad, será en el corazón de nuestra experiencia del tiempo, y no en un sujeto intemporal, que se encargaría de pensarla y de ponerla. El problema reside ahora en explicitar ese tiempo en su estado naciente y en trance de aparición, siempre subtendido por la *idea* de tiempo y que no es un objeto de nuestro saber, sino una dimensión de nuestro ser.

En mi "campo de presencia", en un sentido amplio —ese momento que paso trabajando con el horizonte del día transcurrido y detrás de él; y antes del día el horizonte del anochecer y de la noche—, tomo contacto con el tiempo, aprendo a conocer su curso. El pasado lejano tiene también su orden temporal y una posición temporal en relación con mi presente, pero en tanto ha sido presente él mismo, en tanto ha sido "a su tiempo" atravesado por mi vida, y que se prosigue hasta ahora. Cuando evoco un pasado lejano, reabro el tiempo, me recoloco en un momento en que entrañaba todavía un horizonte de advenir, hoy cerrado, un horizonte de pasado próximo, hoy lejano. Todo me remite, pues, al campo de presencia como a la experiencia originaria en que el tiempo y sus dimensiones aparecen *en persona,* sin distancia interpuesta y en una evidencia última. Ahí es donde vemos un advenir deslizarse hacia el presente y hacia el pasado. Estas tres dimensiones no nos están dadas por actos discretos. No me represento mi día, me agobia con todo su peso, todavía está ahí, no evoco ningún detalle, pero tengo el poder inmediato de hacerlo, lo tengo "todavía en la mano".[4] Igualmente, no pienso en el anochecer que va a venir y en lo que seguirá, y, sin embargo, "está ahí", como la parte de atrás de una casa cuya fachada veo o como el fondo debajo de la figura. Nuestro advenir no sólo está hecho de conjeturas y de ensoñaciones. Antes de lo que veo y de lo que percibo no hay,

[4] Noch im Griff behalte, Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* pp. 390 *ss.*

Digitized by Google

desde luego, nada visible, pero mi mundo se extiende por líneas intencionales que trazan de antemano, por lo menos, el estilo de lo que va a venir (aunque esperemos siempre, y sin duda hasta la muerte, ver aparecer *otra cosa*). El presente mismo (en sentido estrecho) no está puesto. El papel, mi estilográfica, están ahí para mí, pero no los percibo explícitamente, cuento con un ambiente, más bien que percibo objetos, me apoyo en mis útiles, estoy en mi tarea más bien que ante ella. Husserl llama protenciones y retenciones a las intencionalidades que me anclan en un ambiente. No parten de un Yo central, sino en cierta forma de mi campo perceptivo mismo, que arrastra tras de sí su horizonte de retenciones y muerde por sus protenciones en el advenir. No paso por una serie de ahoras cuya imagen conservaría y que, enchufados, formarían una línea. En todo momento que adviene, el momento precedente sufre una modificación: todavía lo tengo en la mano, todavía está ahí y, sin embargo, ya se hunde, desciende por debajo de la línea de los presentes; para conservarlo, es menester que tienda la mano a través de una delgada capa del tiempo. Se trata, desde luego, de él, y tengo la facultad de alcanzarlo tal cual ha sido hace un momento, no estoy separado de él, pero no sería pasado, si no hubiera cambiado nada, empieza a escorzarse o a proyectarse sobre mi presente, cuando era mi presente hace un momento. Cuando sobreviene un tercer momento, el segundo sufre una nueva modificación, era retención y ahora se convierte en retención de retención, la capa de tiempo entre él y yo se espesa. Se puede, como hace Husserl, representar el fenómeno por un esquema, al cual habría que añadir, para que fuera completo, la perspectiva simétrica de las protenciones. El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades.



Según Husserl (*Zeitbewusstsein*, p. 22). Línea horizontal: serie de los "ahoras". Líneas oblicuas: *Abschattungen* de los mismos "ahoras", vistos desde un "ahora" ulterior. Líneas verticales: *Abschattungen* sucesivos de un mismo "ahora".

Digitized by Google

Se dirá sin duda que esta descripción y este esquema no nos hacen avanzar un solo paso. Cuando pasamos de *A* a *B*, y después a *C*, *A* se proyecta o se escorza en *A'* después en *A''*. Para que *A'* sea reconocida como retención o *Abschattung* de *A*, y *A''* de *A'*, e igualmente, para que la transformación de *A* en *A'* sea experimentada como tal, ¿no es menester acaso una síntesis de identificación que reuniese *A*, *A'*, *A''* y todas las otras *Abschattungen* posibles, y no significa esto hacer de *A* una unidad ideal tal como lo quiere Kant? Y, sin embargo, con esta síntesis intelectual, sabemos que no habría tiempo *A* y todos los momentos anteriores del tiempo serían identificables para mí, en cierta forma estaría salvado del tiempo que los hace deslizarse y los embrolla, pero a la vez, habría perdido el sentido mismo del antes y el después que sólo se me da por tal desplazamiento y nada distinguiría la serie temporal de una multiplicidad espacial. Si Husserl ha introducido la idea de retención y dice que todavía tengo en la mano el pasado inmediato, lo ha hecho para expresar que no tematizo el pasado o que no lo construyo a partir de una *Abschattung* realmente distinta a él, y por un acto expreso, sino que lo alcanzo en su ecceidad reciente y, sin embargo, ya pasada. Lo que se me da, no es primero *A'*, *A''* o *A'''*, y no me remonto desde estos "escorzos" hacia su original *A* como se va del signo a la significación. Lo que me es dado es *A* visto por transparencia a través de *A'*, después este conjunto a través de *A''* y así sucesivamente, como veo el guijarro mismo a través de las masas de agua que se deslizan sobre él. Desde luego que hay síntesis de identificación, pero sólo en el recuerdo expreso y en la evocación voluntaria del pasado lejano, es decir, en los modos derivados de la conciencia del pasado. Por ejemplo, vacilo al localizar la fecha de un recuerdo, tengo ante mí cierta escena, no sé en qué punto del tiempo ponerla, el recuerdo ha perdido su ancoraje y puedo entonces obtener una identificación intelectual fundada, por ejemplo, en el orden causal de los acontecimientos: me mandé hacer ese traje antes del armisticio, porque después ya no se encuentran telas inglesas. Pero en este caso no alcanzo el pasado mismo. Cuando, por el contrario, encuentro el origen concreto del recuerdo es porque se coloca en determinada corriente de temor y de esperanza que va desde Munich a la guerra, es porque recobro el tiempo perdido, es debido a que, desde el momento considerado hasta mi presente, la cadena de las retenciones y el encajamiento de los horizontes sucesivos asegura un tránsito continuo. Los puntos de referencia objetivos en relación con los cuales pongo en su lugar mi

Digitized by Google

recuerdo en la identificación mediata, y en general la síntesis intelectual, no tienen de suyo un sentido temporal, sino porque de punta a cabo la síntesis de la aprehensión me enlaza a todo mi pasado efectivo. No se trataría, pues, de reducir la segunda a la primera. Si las *Abschattungen A'* y *A''* me aparecen como *Abschattungen* de *A*, no es porque participen todas en una unidad ideal *A*, que sería su razón común; sino porque a través de ellas obtengo el punto *A* mismo en su individualidad irrenunciable, fundada de una vez por todas por su tránsito en el presente, y porque veo brotar de él las *Abschattungen A'* y *A''*... En lenguaje husserliano, por debajo de la "intencionalidad de acto", que es la conciencia tética de un objeto, y que, por ejemplo, en la memoria intelectual, convierte al esto en idea, nos es menester reconocer una intencionalidad "operante" (*fungierende Intentionalität*),[5] que hace posible la primera y que es lo que Heidegger llama trascendencia. Mi presente se rebasa hacia un advenir y hacia un pasado próximos y los toca ahí donde se encuentran, en el pasado, en el advenir mismo. Si sólo tuviéramos el pasado bajo la forma de recuerdos expresos, nos veríamos obligados en cada momento a evocarlo para verificar su existencia, como ese enfermo de que habla Scheler que se volvía constantemente para asegurarse de que los objetos estaban ahí —cuando que los sentimos detrás de nosotros como una adquisición imprescindible. Para tener un pasado o un advenir, no tenemos necesidad de reunir por un acto intelectual una serie de *Abschattungen,* éstas tienen algo así como una unidad natural y primordial, y a través de ellas se anuncian el pasado o el advenir mismos. Tal es la paradoja de lo que se podría llamar con Husserl la "síntesis pasiva" del tiempo[6]— expresión que evidentemente no es una solución, sino un índice para señalar un problema.

El problema comienza a esclarecerse si recordamos que nuestro diagrama representa un corte instantáneo en el tiempo. Lo que hay ahí en realidad no es un pasado, un presente, un advenir, sino instantes discretos *A*, *B*, *C*, *Abschattungen* realmente distintas *A'*, *A''*, *B'*, no se trata de una multitud de retenciones y, por otra parte, de una multitud de protenciones. El brote de un presente nuevo no *provoca* un amontonamiento del pasado y una sacudida del advenir, sino que el nuevo presente *es* el tránsito de un futuro al presente y del antiguo presen-

[5] Husserl, *Zeitbewusstsein*, p. 430; *Formale und transzendentale Logik*, p. 208. V. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 266.
[6] V., por ejemplo, *Formale und transzendentale Logik*, pp. 256 *s.*

Digitized by Google

te al pasado, por un solo movimiento de un extremo a otro, el tiempo se pone a moverse. Los "instantes" *A, B, C, no son* sucesivamente, sino que *se diferencian* uno de otro, y correlativamente *A* pasa a *A'* y de ahí a *A''*. Finalmente, el sistema de las retenciones a cada momento recoge en sí mismo lo que un instante antes era el sistema de las protenciones. No hay aquí una multiplicidad de fenómenos enlazados, sino un único fenómeno de tránsito. El tiempo es el único movimiento adecuado a sí mismo en todas sus partes, como un gesto que envuelve todas las contracciones musculares necesarias para realizarlo. Cuando se pasa de *B* a *C*, hay algo así como un estallido, una desintegración de *B* en *B'*, de *A'* en *A''*; *C* mismo, que cuando estaba por venir se anunciaba por una emisión continua de *Abschattungen*, tan pronto como ha venido a la existencia comienza ya a perder su sustancia. "El tiempo es el medio que se ofrece a todo lo que será a fin de que no sea ya." [7] El tiempo no es otra cosa que una huída general fuera de Sí-mismo, la ley única de esos movimientos centrífugos, o también, como dice Heidegger, un "éx-stasis". Cuando *B* se convierte en *C*, también se convierte en *B'* y a la vez *A*, que al hacerse *B*, se había hecho también *A'*, cae hacia *A''*. *A*, *A'* y *A''* por una parte, *B* y *B'* por otra, están enlazadas entre sí, no por una síntesis de identificación, que las coagularía en un punto del tiempo, sino por una síntesis de transición (*Uebergangssynthesis*), en tanto surgen una de otra, y cada una de estas proyecciones no es sino un aspecto del estallido o de la dehiscencia total. He ahí por qué el tiempo, en la experiencia primordial que de él tenemos, no es para nosotros un sistema de posiciones objetivas a través de las cuales pasamos, sino un medio movedizo que se aleja de nosotros, como el paisaje en la ventana del ferrocarril. Sin embargo, no creemos que el paisaje se mueva, la cerca que bordea la vía pasa como llevada por el viento, pero la colina de allá apenas si se mueve, del mismo modo que, si bien el principio de mi día se aleja ya, el principio de mi semana es un punto fijo, un tiempo objetivo se dibuja en el horizonte y debe esbozarse por tanto en mi pasado inmediato. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo el éx-tasis temporal no es una desintegración absoluta en que desaparezca la individualidad de los momentos? La razón es que la desintegración deshace lo que el tránsito del futuro al presente había hecho: *C* está en el término de una larga concentración que lo ha traído a madurez; a medida que se

[7] Claudel, *Art poétique*, p. 57.

Digitized by Google

preparaba, se señalaba por *Abschattungen* cada vez menos numerosas, se aproximaba *en persona*. Cuando aparece en el presente, venía con su génesis de la que era el límite, y con la presencia próxima de lo que había de venir después de él. De tal manera que, cuando ésta se hace real y lo empuja al pasado, no lo priva bruscamente de ser y su desintegración es para siempre el reverso o la consecuencia de su madurez. En una palabra, puesto que en el tiempo ser y pasar son sinónimos, al hacerse pasado, el acontecimiento no deja de ser. El origen del tiempo objetivo con sus localizaciones fijas bajo nuestra mirada no debe ser buscado en una síntesis eterna, sino en la concordancia y el cubrimiento del pasado y del advenir a través del presente, en el tránsito mismo del tiempo. El tiempo mantiene lo que ha hecho ser, en el momento mismo en que lo excluye del ser, porque el nuevo ser era anunciado por el precedente como ser anticipado, y para él era lo mismo convertirse en presente que estar destinado a pasar. "La temporación no significa un 'uno tras otro' (*Nacheinander*) de los éxtasis. El advenir no es posterior al sido y éste no es anterior al presente. La temporalidad se temporacía como advenir presentante que va siendo sido." [8] Bergson hacía mal en *explicar* la unidad del tiempo por su continuidad, porque con ello se confunde pasado, presente y advenir, bajo el pretexto de que se pasa de uno a otro por transiciones insensibles, y se niega el tiempo. Pero tenía razón al destacar la continuidad del tiempo como un fenómeno esencial. Sólo es menester elucidarla. El instante *C* y el instante *D*, por próximo que se quiera del primero, no son indiscernibles, porque entonces no habría tiempo, sino que pasan uno en el otro y *C* se convierte en *D*, porque *C* no ha sido nunca otra cosa que la anticipación de *D* como presente y de su propio tránsito al pasado. Esto quiere decir que todo presente reafirma la presencia de todo el pasado que ha excluído y anticipa la presencia de todo advenir, y por definición el presente no está encerrado en sí mismo y se trasciende hacia un advenir y hacia un pasado. Lo que hay no es un presente y después otro presente que suceda al primero en el ser, y ni siquiera un presente con perspectivas de pasado y de advenir seguido por otro presente en que estas perspectivas estarían alteradas, de tal manera que sería necesario siempre un espectador idéntico para operar la síntesis de las perspectivas sucesivas: sólo hay un tiempo que se confirma a sí mismo, que no puede traer nada a la

8 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 350. [Trad. cit., p. 402.]

Digitized by Google

existencia sin haberlo fundado ya como presente, y como pasado por advenir, y que se establece de un solo golpe.

El pasado *no es,* pues, pasado, ni el futuro, futuro. Sólo existe cuando una subjetividad rompe la plenitud del ser en sí, esboza ahí una perspectiva e introduce el no-ser. Un pasado y un advenir brotan cuando me extiendo hacia ellos. No estoy para mí mismo en la hora que es, estoy también en la mañana de este día o en la noche que va a venir y mi presente es, si se quiere, este instante, pero también este día, este año, mi vida entera. No es menester una síntesis que reuniera desde afuera los *tempora* en un tiempo único porque cada uno de los *tempora* entrañaba ya más allá de sí mismo la serie abierta de los otros *tempora,* comunicaba interiormente con ellos, y el "continuo de la vida" [9] se le da con su éx-tasis. No pienso el tránsito del presente a otro presente, no soy su espectador, lo opero, estoy ya en el presente que va a venir, como mi gesto está ya en su objetivo, yo mismo soy el tiempo, un tiempo "permanente", que no "transcurre", ni "cambia", como Kant ha dicho en algunos de sus textos.[10] Esta idea del tiempo que se anticipa a sí mismo, la entiende el sentido común a su manera. Todo el mundo habla *del* tiempo, y no como el zoólogo habla del perro o del caballo, en el sentido de un nombre colectivo, sino en el sentido de un nombre propio. En ocasiones, inclusive se le personifica. Todos piensan que es un solo ser concreto, presente por entero en cada una de sus manifestaciones, como un hombre está presente en cada una de sus palabras. Se dice que hay un tiempo, como se dice que hay un chorro de agua: el agua cambia y el chorro de agua permanece porque se conserva la forma; la forma se conserva porque cada onda sucesiva asume las funciones de la precedente; la onda que empuja en relación con la que empujó, se convierte, a su vez, en onda empujada en relación con otra y todo esto resulta, a fin de cuentas, de que desde la fuente hasta el chorro las ondas no están separadas: sólo hay un empuje, una laguna única en el flujo bastaría para romper el chorro. En este caso se justifica la metáfora del río, no en tanto que el río corre, cuanto en que forma unidad consigo mismo. Esta intuición de la permanencia del tiempo está comprometida en el sentido común, porque la tematiza o la objetiva, lo que es justo la manera más

[9] Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 373. [Trad. cit., p. 429.]

[10] Citados por Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* pp. 183 *s.* [Trad. esp., Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 162.]

Digitized by Google

segura de ignorarla. Hay mayor verdad en las personificaciones míticas del tiempo que no en la idea del tiempo considerada, a la manera científica, como una variable de la naturaleza en sí o, a la manera kantiana, como una forma idealmente separable de su materia. Hay un estilo temporal del mundo y el tiempo sigue siendo el mismo porque el pasado es un antiguo advenir y un presente reciente, el presente un pasado próximo y un advenir reciente, finalmente, el advenir es un presente e incluso un pasado por advenir, es decir, porque toda dimensión del tiempo es considerada o tratada *como* algo distinto a ella misma —es decir, porque hay en el corazón del tiempo una mirada, o, como dice Heidegger, un *Augenblick, alguien* para quien la palabra *como* puede tener un sentido. No decimos que el tiempo es para alguien: esto equivaldría de nuevo a exhibirlo e inmovilizarlo. Decimos que el tiempo es alguien, es decir, que las dimensiones temporales, en tanto se recubren constantemente, se confirman una a la otra, y explicitan lo que estaba implicado en cada una de ellas, expresando todas un único estallido o un único empuje que es la subjetividad misma. Hay que comprender el tiempo como sujeto, y el sujeto como tiempo. Evidentemente, esta temporalidad originaria no es una yuxtaposición de acontecimientos exteriores, puesto que es la facultad que los mantiene unidos aunque a la vez alejándolos uno del otro. La subjetividad última no es temporal en el sentido empírico de la palabra: si la conciencia del tiempo se formara por estados de conciencia que se suceden, sería menester una nueva conciencia para tener conciencia de esta sucesión y así *ad infinitum*. Nos vemos obligados a admitir "una conciencia primaria que no tenga ya detrás de sí ninguna conciencia que tuviera conciencia de ella",[11] que, en consecuencia, no está extendida en el tiempo y cuyo "ser coincide con el ser para sí".[12] Podemos decir que la conciencia última "carece de tiempo" (*zeitlose*) en el sentido de que no es intratemporal.[13] "En" mi presente, si lo capto todavía vivo y con todo lo que implica hay un éxtasis hacia el advenir y hacia el pasado que hace aparecer las dimensiones del tiempo, no como rivales, sino como inseparables: ser en el presente es ser siempre, y ser para siem-

11 Husserl, *Zeitbewusstsein*, p. 492: primäres Bewusstsein das hinter sich kein Bewusstsein mehr hat in dem es bewusst wäre...

12 *Ibid.*, p. 471: fällt ja Sein und Innerlichbewusstsein zusammen.

13 *Ibid.*, p. 464.

Digitized by Google

pre. La subjetividad no está en el tiempo, porque asume o vive el tiempo y se confunde con el continuo de una vida.

¿Volvemos así a una especie de eternidad? Estoy en el pasado y, por el encajonamiento continuo de las retenciones, conservo mis más antiguas experiencias, no tengo de ellas un doble o alguna imagen, sino a ellas mismas, exactamente tal como fueron. Pero el encadenamiento continuo de los campos de presencia, por el cual este acceso al pasado mismo me está garantizado, tiene como carácter esencial el efectuarse poco a poco y de extremo a extremo; todo presente, por su esencia misma de presente, excluye su yuxtaposición con otros presentes e incluso en un pasado lejano, no puedo abarcar una determinada duración de mi vida, sino desarrollándola de nuevo según su *tempo* propio. La perspectiva temporal, la confusión de las lejanías, esa especie de "encogimiento" del pasado cuyo límite es el olvido, no son accidentes de la memoria, no expresan la degradación en la existencia empírica de una conciencia del tiempo en principio total, expresan su ambigüedad inicial: retener es tener, pero a distancia. Una vez más, la "síntesis" es una síntesis de transición, el movimiento de una vida que se despliega, y no hay otra manera de efectuarlo que vivir esta vida, no hay lugar del tiempo, es el tiempo el que se lleva y se acosa a sí mismo. El tiempo como empuje indiviso y como transición hace posible el tiempo como multiplicidad sucesiva, y lo que colocamos en el origen de la intratemporalidad es un tiempo constituyente. Cuando hace un momento describíamos el cubrimiento del tiempo por sí mismo, sólo conseguíamos tratar el futuro como pasado, añadiendo: un pasado por advenir, y el pasado como un advenir, añadiendo: un advenir ya advenido —es decir, que, en el momento de nivelar el tiempo, fue menester afirmar de nuevo la originalidad de cada perspectiva y fundar esta cuasi-eternidad en el acontecimiento. Lo que no pasa en el tiempo es el paso mismo del tiempo. El tiempo se recomienza: ayer, hoy, mañana, este ritmo cíclico, esta forma constante puede procurarnos la ilusión de poseerlo por entero y de golpe, como el chorro de agua nos procura un sentimiento de eternidad. Pero la generalidad del tiempo es sólo un atributo secundario y nos procura una perspectiva inauténtica, puesto que sólo podemos concebir un ciclo, distinguiendo temporalmente el punto de llegada y el punto de partida. El sentimiento de eternidad es hipócrita, la eternidad se nutre de tiempo. El chorro de agua es el mismo por el empuje constante del agua. La eternidad es el tiempo del sueño, y el sueño remite a la

Digitized by Google

vigilia, de la cual saca todas sus estructuras. ¿Qué es, pues, este tiempo en vigilia en que tiene sus raíces la eternidad? Es el campo de presencia en sentido amplio, con su doble horizonte de pasado y de advenir originarios y la infinidad abierta de los campos de presencia transcurridos o posibles. Para mí sólo hay tiempo porque estoy situado en el tiempo, es decir, porque me descubro ya metido en él, porque todo mi ser no me es dado en persona y, finalmente, porque un sector del ser me es tan próximo que no está ante mí y no puedo *verlo*, como no puedo ver mi rostro. Para mí hay tiempo porque tengo un presente. En el presente un momento del tiempo adquiere individualidad imborrable, adquiere ese "una vez por todas", que le permitirá en seguida atravesar el tiempo y nos procurará la sensación de eternidad. Ninguna de las dimensiones del tiempo puede deducirse de las demás. Pero el presente (en sentido amplio, con sus horizontes de pasado y de advenir originarios) tiene, sin embargo, un privilegio porque es la zona en que el ser y la conciencia coinciden. Cuando recuerdo una antigua percepción, cuando imagino una visita a mi amigo Pablo que está en Brasil, es verdad que apunto al pasado mismo en su lugar, a Pablo mismo en el mundo y no a un objeto mental interpuesto. Pero mi acto de representación, a diferencia de las experiencias representadas, efectivamente me es presente; uno es percibido, las otras sólo están representadas. Una experiencia antigua, una experiencia eventual, tienen necesidal para aparecérseme de ser transportadas hacia el ser por una conciencia primaria, que en este caso es mi percepción interior de la rememoración o de la imaginación. Decíamos más arriba que es menester dar con una conciencia que no tenga otra detrás de ella, que capte, pues, su propio ser y en que, por fin, ser y ser consciente formen unidad. Esta conciencia última no es un sujeto eterno que se aperciba en una transparencia absoluta, porque tal sujeto sería definitivamente incapaz de descender hacia el tiempo y no tendría, pues, nada de común con nuestra experiencia, sino que se trata de la conciencia del presente. En el presente, en la percepción, mi ser y mi conciencia forman unidad, lo cual no quiere decir que mi ser se reduzca al conocimiento que de él tengo y se exhiba claramente ante mí —por el contrario, la percepción es opaca, hace obrar por debajo de lo que conozco mis campos sensoriales, mis complicidades primitivas con el mundo—, sino porque "tener conciencia" aquí no quiere decir sino "ser en..." y mi conciencia de existir se confunde con el gesto efectivo

Digitized by Google

de "ex-sistencia".[14] Comunicando con el mundo comunicamos indudablemente con nosotros mismos. Tenemos el tiempo por entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes en el mundo.

Si es así, y si la conciencia se arraiga en el ser y en el tiempo asumiendo ahí una situación, ¿cómo podemos describirla? Es menester que sea un proyecto global o una perspectiva del tiempo y del mundo que, para aparecerse, para hacerse explícitamente lo que es implícitamente, es decir, conciencia, tiene necesidad de desarrollarse en lo múltiple. No debemos hacer reales aparte, ni la facultad indivisa, ni sus manifestaciones distintas; la conciencia no es ni una cosa ni otra, es una y otra; es el movimiento mismo de temporación y, como dice Husserl, de "fluxión", un movimiento que se anticipa, un flujo que no cesa. Intentemos describirla en un ejemplo. El novelista, o el psicólogo, que no se remonta a las fuentes y asume la temporalidad hecha, ve la conciencia como una multiplicidad de hechos psíquicos entre los cuales intenta establecer relaciones de causalidad. Por ejemplo,[15] Proust muestra cómo el amor de Swann por Odette *entraña* los celos que, a su vez, modifican el amor, puesto que Swann, preocupado siempre por quitársela a cualquier otro, pierde el ocio para contemplar a Odette. En realidad, la conciencia de Swann no es un medio inerte donde los hechos psíquicos se susciten uno al otro desde afuera. Lo que hay, no son los celos provocados por el amor, y recíprocamente el amor alterado por los celos, sino una determinada manera de amar en que de golpe se lee todo el destino de este amor. Swann gusta de la persona de Odette, de ese "espectáculo" que ella es, de esa manera que tiene de mirar, de sonreír, de hablar. Pero, ¿qué quiere decir gustar de alguien? Proust lo dice a propósito de otro amor: es sentirse excluído de esa vida, querer entrar en ella y ocuparla por entero. El amor de Swann no provoca los celos. Ya *es*, y desde su principio, celos. Éstos no provocan una modificación del amor: el placer que tenía Swann en contemplar a Odette entrañaba en sí mismo su alteración, puesto que era el placer de ser el único en hacerlo. La serie de hechos psíquicos y de relaciones de causalidad sólo traduce hacia el exterior una perspectiva de Swann sobre Odette, una determinada manera de ser con el otro. El amor celoso de Swann debería, por lo

[14] Tomamos esta expresión de H. Corbin, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, p. 14.

[15] El ejemplo lo trae J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 216.

Digitized by Google

demás, ser puesto en relación con sus otras conductas y quizá entonces aparecería como la manifestación de una estructura de existencia más general, que sería la persona de Swann. Recíprocamente toda conciencia como proyecto global se escorza o se manifiesta a sí misma en actos, experiencias, "hechos psíquicos", en que se reconoce. En este caso la temporalidad aclara la subjetividad. No comprenderemos nunca cómo un sujeto pensante o constituyente puede ponerse o apercibirse a sí mismo en el tiempo. Si el Yo es el yo trascendental de Kant, nunca comprenderemos que pueda en algún caso confundirse con su surco en el sentido íntimo, ni comprenderemos que el yo empírico sea un yo. Pero si el sujeto es temporalidad, entonces la autoposición deja de ser una contradicción, porque expresa exactamente la esencia del tiempo vivo. El tiempo es, "afección de sí mismo por sí mismo": [16] quien afecta es el tiempo como empuje y tránsito hacia un advenir; quien es afectado es el tiempo como serie desarrollada de los presentes; lo afectante y lo afectado forman unidad, porque el empuje del tiempo no es otra cosa que la transición de un presente a otro. Este éx-tasis, esta proyección de una facultad indivisa en un término que le está presente, es la subjetividad. El flujo originario, dice Husserl, no sólo es: necesariamente tiene que darse una "manifestación de sí mismo" (*Selbsterscheinung*), sin la cual tendríamos necesidad de colocar detrás de él otro flujo para que tomara conciencia de él. "Se constituye como fenómeno en sí mismo",[17] es esencial al tiempo no sólo ser tiempo efectivo o que transcurre, sino también tiempo que se sabe, porque la explosión o la dehiscencia del presente hacia un advenir es el arquetipo de la *relación de sí mismo consigo mismo* y esboza una interioridad o una ipseidad.[18] De aquí brota una luz,[19] en este caso no tenemos que habérnoslas con un ser que repose en sí, sino con un ser cuya esencia como la de la luz consiste en *hacer ver*. Por la temporalidad puede

[16] La expresión es aplicada por Kant al *Gemüt*. Heidegger la transfiere al tiempo: Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer Selbst, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 180 *s*. [El tiempo, de acuerdo con su esencia, es afección pura de sí mismo. Trad. cit., p. 159.]

[17] Husserl, *Zeitbewusstsein*, p. 436.

[18] Heidegger, *ob. cit*, p. 181: Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt dass das Selbst so etwas wie Selbstbewusstsein sein kann. [Como afección pura de sí mismo, forma (el tiempo) originariamente el "ser sí mismo" finito de tal modo que el sí-mismo pueda ser conciencia de sí mismo. Trad. cit., p. 160.]

[19] Heidegger habla en algún lugar de la *Gelichtetheit* del *Dasein*.

Digitized by Google

haber, sin contradicción, ipseidad, sentido y razón. Esto se ve hasta en la idea común del tiempo. Delimitamos las fases o las etapas de nuestra vida, consideramos, por ejemplo, que forma parte de nuestro presente todo lo que tiene relación de sentido con nuestras ocupaciones del momento; reconocemos, pues, implícitamente que tiempo y sentido forman unidad. La subjetividad no es la identidad inmóvil consigo misma: le es esencial, como al tiempo, para ser subjetividad, abrirse hacia lo Otro y salir de sí. No hay que representarse el sujeto como constituyente y la multiplicidad de sus experiencias o de sus vivencias (*Erlebnisse*) como constituídas; no hay que ocuparse del Yo trascendental como del verdadero sujeto y del yo empírico como su sombra o su surco. Si ésta fuera su relación, podríamos retirarnos hacia el constituyente, y esta reflexión taladraría el tiempo, no tendría lugar ni fecha. Si, de hecho, aun nuestras reflexiones más puras se nos aparecen restrospectivamente en el tiempo, si hay una inserción en el flujo de nuestras reflexiones sobre el flujo mismo,[20] es debido a que la conciencia, aun la más exacta de que seamos capaces, se encuentra siempre como afectada por sí misma o dada a sí misma, y la palabra conciencia no tiene ningún sentido fuera de esta dualidad.

Nada de lo que se dice del sujeto es falso: es verdad que el sujeto como presencia absoluta ante sí mismo es rigurosamente indeclinable, y que nada podría advenirle cuyo esquema no tuviera ya en sí mismo; es también verdad que se da emblemas de sí mismo en la sucesión y en la multiplicidad, y que estos emblemas son él mismo, puesto que sin ellos sería como un grito inarticulado y no alcanzaría la conciencia de sí mismo. Lo que hemos llamado provisionalmente síntesis pasiva se aclara ahora. Una síntesis pasiva es contradictoria si la síntesis es composición, y si la pasividad consiste en recibir una multiplicidad en vez de componerla. Lo que se quería decir, al hablar de síntesis pasiva, es que lo múltiple está penetrado por nosotros y que, sin embargo, no somos nosotros los que efectuamos la síntesis. Ahora bien, la temporación, por su naturaleza misma, satisface estas dos condiciones: es evidente, en efecto, que no soy el autor del tiempo, como no soy el autor de los latidos de mi corazón, no soy yo quien asume la iniciativa de la temporación; no he elegido nacer, y una vez que he nacido el tiempo corre a través mío, haga yo lo que haga.

20 Lo que Husserl en los inéditos llama: *einströmen*.

Digitized by Google

Y, sin embargo, este brotar del tiempo no es un simple hecho que sufro, en él puedo encontrar un recurso contra él, como sucede en el caso de una decisión que me compromete o en un acto de fijación conceptual. Me arranca de lo que iba a ser, pero me da a la vez el medio de captarme a distancia y de realizarme como yo. Lo que se llama pasividad no es la recepción, por nuestra parte, de una realidad ajena, o la acción causal del exterior sobre nosotros: se trata de una envoltura, de un ser en situación, antes del cual no existíamos, que recomenzamos permanentemente y que nos constituye. Una espontaneidad "adquirida" de una vez por todas y que "se perpetúa en el ser en virtud de lo adquirido",[21] es justo el tiempo y justo la subjetividad. El tiempo, puesto que un tiempo que no tuviera sus raíces en un presente y por ello en un pasado, no sería tiempo, sino eternidad. El tiempo histórico de Heidegger, que surge del advenir y que, por el resuelto correr al encuentro, *tiene* de antemano su advenir y se salva de una vez por todas de la dispersión, es imposible según el pensamiento mismo de Heidegger: porque, si el tiempo es un *éx-tasis,* si presente y pasado son dos resultados de este éxtasis, ¿cómo podríamos dejar de ver el tiempo desde el punto de vista del presente, y cómo saldríamos definitivamente de lo impropio? Siempre estamos centrados en el presente, a partir de él se hacen nuestras decisiones; pueden, pues, ser siempre puestas en relación con nuestro pasado, nunca carecen de motivo y, si abren en nuestra vida un ciclo que puede ser completamente nuevo, deben ser reasumidas a continuación, nos salvan de la dispersión sólo por un momento. Así, pues, no se puede tratar de deducir el tiempo de la espontaneidad. No somos temporales *porque* somos espontáneos y porque, como conciencias, nos despegamos de nosotros mismos, sino por el contrario, el tiempo es el fundamento y la medida de nuestra espontaneidad, la facultad de ir más allá y de "nihilizar" que nos habita, que somos nosotros mismos, y que nos es dada con la temporalidad y con la vida. Nuestro nacimiento, o, como dice Husserl en sus inéditos, nuestra "generatividad", funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad, y nuestra pasividad o nuestra generalidad, esa debilidad interna que nos impide alcanzar la densidad de un individuo absoluto. No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo superado por una voluntad, una percepción superada por un

[21] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant,* p. 195. El autor sólo menciona este monstruo para rechazar su idea.

Digitized by Google

juicio, sino a la vez activos y pasivos del todo, porque somos el surgimiento del tiempo.

Se trataba[22] de comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, entre el interior y el exterior. Se trataba también de reunir la perspectiva idealista, según la cual todo es objeto para la conciencia, con la perspectiva realista, según la cual las conciencias están insertadas en el tejido del mundo objetivo y de los acontecimientos en sí. O bien, finalmente, se trataba de aclarar cómo son el hombre y el mundo accesibles a dos tipos de investigaciones, unas explicativas, las otras reflexivas. Hemos ya formulado, en otra obra, estos problemas clásicos en otro lenguaje que los reduce a lo esencial: el problema, en último análisis, reside en comprender cuál es, en nosotros y en el mundo, la relación entre *sentido* y *no-sentido*. El sentido que hay en el mundo ¿es producido y soportado por la asociación o el encuentro de hechos independientes, o bien, por el contrario, no es sino la expresión de una razón absoluta? Se dice que los acontecimientos tienen un sentido cuando se nos aparecen como la realización o expresión de una intención única. Hay sentido cuando una de nuestras intenciones se cumple, o inversamente, cuando una multiplicidad de hechos o de signos permite ser reasumida de tal manera que se les comprende o en todo caso cuando uno o varios términos existen *como*... representantes o expresión de algo que no son ellos mismos. Lo peculiar del idealismo reside en admitir que toda significación es centrífuga, que es un acto de significación o de *Sinn-gebung*,[23] y que no existe signo natural. Comprender es siempre, en último análisis, construir, constituir, operar actualmente la síntesis del objeto. El análisis del cuerpo propio y de la percepción nos ha revelado una relación con el objeto, una significación más profunda que aquélla. La cosa no es sino una significación, la significación "cosa". Sea. Pero cuando comprendo una cosa, por ejemplo un cuadro, no opero actualmente su síntesis, me anticipo con mis campos sensoriales, mi campo perceptivo y finalmente con una típica de todo ser posible, con un montaje universal con referencia al mundo. En el hueco del sujeto mismo, descubrimos, pues, la presencia del mundo, de tal manera que el sujeto no debería ser comprendido como actividad sintética, sino como éx-tasis, y toda operación activa de significa-

22 V. *La Structure du Comportement*, introducción.

23 La expresión es empleada todavía frecuentemente por Husserl, por ejemplo, *Ideen*, p. 107.

Digitized by Google

ción o de *Sinn-gebung* es derivada y secundaria en relación con esta pregnancia de la significación en los signos que podría definir al mundo. Encontramos por debajo de la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, que ya trabaja antes de toda tesis o de todo juicio, un "Logos del mundo estético",[24] un "arte escondido en las profundidades del alma humana", y que, como todo arte, sólo se conoce por sus resultados. La distinción que hemos establecido en otra parte[25] entre estructura y significación, se aclara ahora: la diferencia entre la *Gestalt* del círculo y la significación círculo consiste en que la segunda es reconocida por un entendimiento que la engendra como lugar de los puntos equidistantes de un centro; la primera por un sujeto familiar con su mundo y capaz de captarla como una modulación de este mundo, como fisonomía circular. No hay otra manera de saber lo que es un cuadro o una cosa, sino mirarlos y su *significación* sólo se revela si los miramos desde cierto punto de vista, desde cierta distancia y en cierto *sentido,* en una palabra, si ponemos al servicio del espectáculo nuestra complicidad con el mundo. El sentido de una corriente de agua: esto no quiere decir nada si no supongo un sujeto que mira desde cierto lugar hacia otro. En el mundo en sí, todas las direcciones como todos los movimientos son relativos, lo que quiere decir que no existen. No habría movimiento efectivo y no tendría la noción de movimiento si, en la percepción, no pusiera la tierra como "suelo" [26] de todos los reposos y de todos los movimientos, más acá del movimiento y del reposo, porque la *habito;* e igualmente no habría dirección sin un ser que habitara el mundo y que, por su mirada, trazara en él la primera dirección que será punto de referencia. Parecidamente, el sentido de una tela no es entendido sino por un sujeto que puede abordar el objeto de un lado o de otro, y la tela tiene sentido por mi surgimiento en el mundo. Igualmente, el sentido de una frase es su propósito o su intención, lo que también supone un punto de partida y un punto de llegada, una alusión, un punto de vista. Finalmente, el sentido de la vista es en cierto modo una introducción a la lógica y al mundo de los colores. Bajo todas las acepciones de la palabra sentido, encontramos siem-

[24] Husserl, *Formale und transzendentale Logik,* p. 257. "Estética" está, desde luego, tomada en sentido amplio, como cuando se habla de "estética trascendental".

[25] *La Structure du Comportement,* p. 302.

[26] *Boden,* Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre* (inédito).

Digitized by Google

pre la misma idea fundamental de un ser orientado o polarizado hacia lo que no es, y nos vemos así conducidos a una concepción del sujeto como éx-tasis y a una relación de trascendencia activa entre el sujeto y el mundo. El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que no es sino proyecto del mundo, y el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta. El sujeto es ser-en-el-mundo y el mundo sigue siendo "subjetivo",[27] puesto que su textura y sus articulaciones están esbozadas por el movimiento de trascendencia del sujeto. Descubrimos, pues, con el mundo como cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos y suelo de nuestros pensamientos, el medio de superar la alternativa de idealismo y realismo, de azar y de razón absoluta, de nosentido y de sentido. El mundo tal como hemos intentado mostrarlo, como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos, no es el despliegue visible de un pensamiento "constituyente", ni una asociación fortuita de partes, ni, desde luego, la operación de un pensamiento director que domina una materia indiferente, sino la patria de toda racionalidad.

El análisis del tiempo ha confirmado, ante todo, esta nueva idea del sentido y del comprender. Considerándolo como un objeto cualquiera, habrá que decir de él lo que hemos dicho de los otros objetos: que sólo tiene sentido para nosotros porque lo "somos". No podemos poner algo por debajo de esta palabra sino porque somos en el pasado, en el presente y en el advenir. Literalmente es el sentido de nuestra vida y, como el mundo, no es accesible sino a quien está situado ahí y abraza su dirección. Pero el análisis del tiempo no era sólo una ocasión de repetir lo que habíamos dicho a propósito del mundo. Aclara los análisis precedentes, porque hace aparecer el sujeto y el objeto como dos momentos abstractos de una estructura única que es la *presencia*. Por el tiempo se piensa el ser, porque gracias a las relaciones del tiempo-sujeto y del tiempo-objeto se pueden comprender las relaciones entre el sujeto y el mundo. Apliquemos a los problemas con los que empezamos la idea de

27 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 366: "Wenn das 'Subject' ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muss gesagt werden: Welt ist 'subjektiv'. Diese 'subjective' Welt aber ist dann als Zeit transzendente 'objektiver' als jedes mögliche 'Objekt.'" [Si se concibe ontológicamente el "sujeto" como un "ser ahí" existente cuyo ser se funda en la temporalidad, es necesario decir que el mundo es "subjetivo". Pero este mundo "subjetivo" es, en cuanto temporalmente trascendente, más "objetivo" que todo "objeto". Trad. cit., p. 421.]

Digitized by Google

subjetividad como temporalidad. Nos preguntábamos, por ejemplo, cómo es posible concebir las relaciones del alma y del cuerpo, y era una tentativa sin esperanzas la de ligar el para sí a un determinado objeto en sí cuya acción causal sufriría. Pero si el para sí, la revelación de sí mismo ante sí mismo, no es sino el hueco en que el tiempo se hace, y si el mundo "en sí" no es sino el horizonte de mi presente, entonces el problema se reduce a saber cómo un ser que está por advenir y que es pasado también tiene un presente —es decir, que se suprime, puesto que el advenir, el pasado y el presente, están enlazados en el movimiento de la temporación. Tan esencial me es tener un cuerpo como es esencial al advenir ser advenir de cierto presente. De modo que la tematización científica y el pensamiento objetivo no podrán encontrar nunca una función corporal que sea rigurosamente independiente de las estructuras de la existencia,[28] y recíprocamente un solo acto "espiritual" que no repose en una infraestructura corporal. Más aún: no sólo me es esencial tener un cuerpo, sino tener este cuerpo. No sólo la idea de cuerpo, que está necesariamente enlazada a través de la idea de presente a la idea de para sí, sino también la existencia efectiva de mi cuerpo es indispensable a la de mi "conciencia". En último análisis, si sé que el para sí corona un cuerpo, esto sólo puede serlo por la experiencia de un cuerpo singular y de un para sí singular, por vivencia de mi presencia en el mundo. Se replicará que podría haber tenido uñas, orejas o pulmones hechos de otra manera, sin que mi existencia se modificara. Pero mis uñas, mis orejas, mis pulmones tomados aparte no tienen ninguna existencia. La ciencia nos ha habituado a considerar el cuerpo como un agregado de partes lo mismo que la experiencia de su disgregación en la muerte. Pero el cuerpo descompuesto no es ya un cuerpo. Si coloco mis orejas, mis uñas y mis pulmones en mi cuerpo vivo, no aparecerán como detalles contingentes. No son indiferentes a la idea que los otros se forman de mí, contribuyen a darme fisonomía y talante, y quizá mañana la ciencia expresará bajo la forma de correlaciones objetivas la necesidad en que me encontraba de tener las orejas, las uñas y los pulmones así formados, si por otra parte tenía que ser hábil o torpe, calmado o nervioso, inteligente o tonto, en una palabra, si debía ser yo. Dicho de otra manera, como hemos mostrado en otra parte, el cuerpo objetivo no es la verdad del cuerpo fenoménico, esto es, la verdad del

28 Lo que hemos mostrado ampliamente en *La Structure du Comportement.*

Digitized by Google

cuerpo tal como lo vivimos, sino una imagen empobrecida; y el problema de las relaciones del alma y del cuerpo no se refiere al cuerpo objetivo que sólo tiene una existencia conceptual, sino al cuerpo fenoménico. Lo cierto es que nuestra existencia abierta y personal reposa sobre una capa de existencia adquirida y coagulada. Pero no podría ser de otra manera si es que somos temporalidad, puesto que la dialéctica de lo adquirido y del advenir es constitutiva del tiempo.

Responderemos de igual manera a los problemas que puedan plantearse acerca del mundo antes del hombre. Cuando más arriba decíamos que no hay mundo sin una Existencia que entrañe su estructura, se nos habría podido replicar que, sin embargo, el mundo ha precedido al hombre, que la tierra, verosímilmente, es el único planeta poblado, y que, de este modo, los puntos de vista filosóficos demuestran ser incompatibles con los hechos mejor establecidos. En realidad, lo único incompatible es la reflexión abstracta del intelectualismo con "hechos" mal comprendidos. Porque ¿qué se quiere decir con precisión al hablar de que el mundo ha existido antes de las conciencias humanas? Se quiere decir, por ejemplo, que la Tierra ha surgido de una nebulosa primitiva en que las condiciones de vida no se daban. Pero cada una de estas palabras, como cada una de las ecuaciones de la física, presupone *nuestra* experiencia precientífica del mundo y esta referencia al mundo *vivido* contribuye a constituir su significación válida. Nadie me hará comprender nunca qué puede ser una nebulosa que nadie vería. La nebulosa de Laplace no está detrás de nosotros, en nuestro origen, sino delante de nosotros, en el mundo cultural. Y, por otra parte, ¿qué se quiere decir cuando se dice que no hay mundo sin un ser en el mundo? No que el mundo esté constituído por la conciencia, sino por el contrario, que la conciencia siempre se encuentra ya operando en el mundo. Lo cierto, en definitiva, es que hay una naturaleza, no la de las ciencias, sino la que me muestra la percepción y que aun la luz de la conciencia es, como dice Heidegger, *lumen naturale,* dada a sí misma.

En todo caso, se dirá, el mundo me sobrevivirá, otros hombres lo percibirán cuando yo no sea ya. Ahora bien, ¿no me es imposible concebir, sea después de mí, sea incluso durante mi vida, otros hombres en el mundo si mi presencia en el mundo es verdaderamente condición de posibilidad de este mundo? En la perspectiva de la temporación, se esclarecen las indicaciones que más arriba hemos dado acerca del problema del otro.

Digitized by Google

En la percepción del otro, decíamos, franqueo intencionalmente la distancia infinita que siempre separará mi subjetividad de otra subjetividad, supero la imposibilidad conceptual de otro ser para sí para mí, porque comprueba otro comportamiento, otra presencia en el mundo. Ahora que hemos analizado mejor la noción de presencia, y enlazado la presencia ante sí y la presencia en el mundo, y que hemos identificado el *Cogito* con el compromiso en el mundo, comprenderemos también mejor cómo podemos encontrar al otro en el origen virtual de sus comportamientos visibles. Sin duda, el otro nunca existirá para nosotros como nosotros mismos, es siempre un hermano menor, no asistimos nunca en él como en nosotros al empuje de la temporación. Pero dos temporalidades no se excluyen como dos conciencias, porque cada una de ellas sólo se sabe proyectándose en el presente y en el presente pueden enlazarse. Así como mi presente vivo se abre a un pasado que, sin embargo, no vivo ya, y a un advenir que todavía no vivo y que quizá nunca viviré, puede abrirse hacia temporalidades que no vivo y tener un horizonte social, de tal manera que mi mundo se encuentra ampliado hasta la medida de la historia colectiva, que mi existencia privada recobra y asume. La solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en el espesor del presente preobjetivo, donde encontramos nuestra corporeidad, nuestra sociabilidad, la preexistencia del mundo, es decir, el punto postulante de las "explicaciones" en lo que tienen de legítimo —y al mismo tiempo el fundamento de nuestra libertad.

Digitized by Google

III. LA LIBERTAD

Una vez más, es evidente que ninguna relación de causalidad es concebible entre el sujeto y su cuerpo, su mundo o su sociedad. Bajo pena de perder el fundamento de todas mis certidumbres, no puedo poner en duda lo que me enseña mi presencia ante mí mismo. Ahora bien, en el momento en que me vuelvo hacia mí mismo para describirme, vislumbro un flujo[1] anónimo, un proyecto global en que todavía no hay "estados de conciencia", ni con mayor razón calificaciones de ninguna especie. Nunca soy para mí mismo ni "celoso", ni "curioso", ni "jorobado", ni "funcionario". Admira a menudo que el enfermo o el lisiado puedan soportarse. Pero para ellos mismos no son ni lisiados, ni enfermos, ni moribundos. Hasta el momento del coma el moribundo está habitado por una conciencia, es todo lo que ve, dispone de este medio de evasión. La conciencia no puede nunca objetivarse como conciencia-de-enfermo o conciencia-de-lisiado e incluso cuando el viejo se queja de su vejez o el enfermo de su enfermedad, sólo pueden hacerlo cuando se comparan con otros o cuando se ven a través de los ojos de otros, es decir, cuando asumen sobre sí una perspectiva estadística y objetiva, y sus quejas nunca son del todo de buena fe: recogiéndose en el corazón de su conciencia todos se sienten más allá de sus calificaciones y por ello se resignan. Estas calificaciones son el precio que pagamos, sin pensar siquiera en ello, por estar en el mundo, una formalidad obvia. De ahí que podamos hablar mal de nuestro rostro y que, sin embargo, no lo cambiaríamos por ningún otro. Parece que no se puede ligar a esta generalidad insuperable de la conciencia ninguna particularidad, que no se puede imponer ningún límite a este poder desmesurado de evasión. Para que algo pudiera determinarme (en los dos sentidos de la palabra) desde el exterior sería menester que yo fuera una cosa. Mi libertad y mi universalidad no soportan eclipsamiento. Es inconcebible que sea yo libre en algunas de mis acciones y determinado en las otras: ¿en qué consistiría esta libertad ociosa que deja operar los determinismos? Si se supone que se cancela cuando no actúa, ¿cómo podría renacer? Si por un imposible hubiera podido *convertirme* en cosa, ¿cómo podría a continuación hacerme conciencia? Si, por lo menos, una vez soy libre, no me cuento ya entre el núme-

[1] En el sentido que hemos dado a esta palabra siguiendo a Husserl.

Digitized by Google

ro de las cosas, es necesario que siempre sea libre. Si en una sola ocasión mis acciones dejan de ser mías, nunca lo volverán a ser, si pierdo mi dominio sobre el mundo, nunca lo recobraré. También es inconcebible que mi libertad pueda ser atenuada; no se podría ser un poco libre, y si, como se dice a menudo, los motivos me inclinan en un sentido, una de dos: o bien tienen fuerza para hacerme actuar, pero entonces no hay libertad, o bien no la tienen, y entonces mi libertad es plena, tan grande en las peores torturas como en la paz de mi hogar. Deberíamos, pues, renunciar no sólo a la idea de causalidad, sino también a la de motivación.[2] El pretendido motivo no pesa sobre mi decisión, por el contrario, mi decisión le confiere fuerza. Todo lo que "soy", por la naturaleza o por la historia —jorobado, guapo o judío—, no lo soy del todo para mí, como acabamos de explicar. Desde luego, lo soy para el otro, pero estoy en libertad de poner al otro como una conciencia cuyos puntos de vista me alcanzan hasta en mi ser, o por el contrario, como un simple objeto. Es verdad también que la alternativa misma es coactiva: si soy feo, puedo elegir entre ser reprobado o reprobar a los otros, se me deja libre entre el masoquismo y el sadismo, pero no la libertad de ignorar a los otros. Pero esta alternativa, que es uno de los datos de la condición humana, no lo es para mí como pura conciencia: soy yo quien hago al otro para mí y el que hace ser a uno y otro hombre. Por otro lado, aun si el ser humano me fuera impuesto, la manera de ser se dejaría a mi elección y considerando esta elección en sí misma y sin acepción del pequeño número de posibles, aún se trataría de una elección libre. Si se dice que mi temperamento me inclina más al sadismo o más al masoquismo, esto es una manera de hablar, porque mi temperamento sólo existe para el conocimiento segundo que tengo de mí mismo cuando me veo a través de los ojos del otro y en tanto que lo reconozco, lo valorizo y, en tal sentido, lo elijo. Lo que nos engaña es que, a menudo, buscamos la libertad en la deliberación voluntaria que examina uno a uno los motivos y parece entregarse al más fuerte o al más convincente. En realidad, la deliberación sigue a la decisión; mi decisión secreta hace aparecer los motivos y no se podría ni siquiera concebir en qué consiste la fuerza de un motivo sin una decisión que lo confirme o lo refute. Cuando renuncio a un proyecto, súbitamente, los motivos que creía tener para mantener ese proyecto, pierden su fuerza. Para

[2] V. J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 508 *ss.*

Digitized by Google

darles fuerza es menester que me esfuerce por reabrir el tiempo y colocarme en el momento en que la decisión todavía no estaba tomada. Incluso cuando delibero, sólo con esfuerzo consigo suspender el tiempo, mantener abierta una situación que siento cerrada por una decisión que está ahí, y a la cual me resisto. Por ello, muy frecuentemente, después de haber renunciado a un proyecto, tengo una sensación de liberación: "Después de todo, no me importaba tanto", había debate, pero sólo en cuanto a la forma, la deliberación era una comedia, puesto que ya había decidido en contra. A menudo se invoca como argumento en contra de la libertad la impotencia de la voluntad. Y, en efecto, si voluntariamente puedo adoptar una conducta e improvisarme como guerrero o seductor, no depende de mí ser guerrero o seductor con destreza y "naturalidad", es decir, serlo verdaderamente. Pero no debe buscarse la libertad en el acto voluntario, que según su propio sentido, es un acto frustrado; echamos mano del acto voluntario para ir en contra de nuestra verdadera decisión y como para probar a propósito nuestra impotencia. Si hubiéramos asumido verdaderamente la conducta del guerrero o del seductor, seríamos un guerrero o un seductor. Incluso lo que se llama obstáculos de la libertad, en realidad son desplegados por ella. Una roca infranqueable, una roca grande o pequeña, vertical u oblicua, tiene sentido sólo para quien se propone franquearla, para un sujeto cuyos proyectos deslindan estas determinaciones en la masa uniforme del en sí, y hacen surgir un mundo orientado, un sentido de las cosas. A fin de cuentas, nada hay que pueda limitar la libertad, sino lo que ella misma determina como límite por sus iniciativas y el sujeto sólo tiene el exterior que se da. Como es él, al surgir, quien hace aparecer el sentido y el valor en las cosas, y como ninguna cosa puede alcanzarlo sino confiriéndole él sentido y valor, no hay acción de las cosas sobre el sujeto, sólo hay un significar (en sentido activo), una *Sinn-gebung* centrífuga. La elección parece plantearse entre una concepción científica de la causalidad, incompatible con la conciencia que tenemos de nosotros mismos y la afirmación de una libertad absoluta sin exterior. Es imposible señalar un punto más allá del cual las cosas dejarían de ser ἐφ ἡμιν. Todas están en nuestro poder o ninguna.

Sin embargo, esta primera reflexión sobre la libertad tendría por resultado hacerla imposible. Si, en efecto, la libertad es igual en todas nuestras acciones y hasta en nuestras pasiones, si no tiene medida común con nuestra conducta, si el esclavo

Digitized by Google

da testimonio de libertad, lo mismo viviendo en el temor que rompiendo sus cadenas, no se puede decir que haya una *acción libre,* la libertad está más acá de todas las acciones, en ningún caso se podría declarar: "ahí aparece la libertad"; puesto que la acción libre, para ser revelable, debería destacarse sobre un fondo de vida que no lo fuera o que lo fuera menos. La libertad está, si se quiere, en todas partes, pero tampoco en ninguna. A nombre de la libertad se rechaza la idea de una adquisición, pero entonces la libertad se convierte en una adquisición primordial y en algo así como nuestro estado de naturaleza. Puesto que no tenemos que hacerla, es el don que nos han hecho de no tener ningún don; esa naturaleza de la conciencia que consiste en no tener naturaleza en ningún caso puede expresarse hacia afuera, ni figurar en nuestra vida. La idea de acción desaparece: nada puede pasar de nosotros al mundo, puesto que no somos nada asignable y el no-ser que nos es constitutivo, no podría insinuarse en el pleno del mundo. Sólo hay intenciones inmediatamente seguidas por el efecto, nos encontramos muy cerca de la idea kantiana de una intención que es ya el acto, idea que Scheler objetaba diciendo que el enfermo que tuviera la buena intención de salvar a un ahogado y el buen nadador que efectivamente lo salva no tienen la misma experiencia de la autonomía. Aun la idea de elección desaparece, porque elegir es elegir *algo* en que la libertad ve, por lo menos por un momento, un emblema de sí misma. Sólo hay elección libre si la libertad se pone en juego en su decisión y pone la situación que elige como situación de libertad. Una libertad que no tuviera que cumplirse porque es adquirida no podría comprometerse de esa manera: sabe muy bien que en el instante siguiente se encontrará, de cualquier manera, igualmente libre, igualmente poco fijada. La idea misma de libertad exige que nuestra decisión se hunda en el advenir, que algo haya sido *hecho* por ella, que el instante siguiente saque beneficio del precedente y que, sin ser necesario, esté por lo menos solicitado por él. Si la libertad es de hacer, es menester que lo que hace no sea deshecho al momento siguiente por una nueva libertad. Es menester, pues, que cada instante no sea un mundo cerrado, que un instante pueda comprometer a los otros, que una vez que la decisión está tomada y la acción ha empezado, yo disponga de una adquisición, saque provecho de mi impulso, me sienta inclinado a proseguirlo, es menester que haya una especie de pendiente del espíritu. Descartes decía que la conservación exige un poder tan grande como la creación, y

Digitized by Google

esto presupone una idea realista del instante. Lo cierto es que el instante no es una ficción de los filósofos, sino el punto en que un proyecto termina y en que otro empieza,[3] el punto en que mi mirada se remite de un fin hacia otro, el *Augen-Blick*. Pero esta cisura en el tiempo sólo puede aparecer si por lo menos los dos trozos forman cada uno un bloque. La conciencia, se dice, está no rota en una multitud de instantes, pero sí, por lo menos, amagada por el espectro del instante que necesita exorcizar constantemente por un acto de libertad. Veremos dentro de un momento que, en efecto, tenemos siempre la facultad de interrumpir, pero esto supone, en todo caso, un poder de *comenzar,* no habría inicio si la libertad no estuviera investida en algún lugar y no estuviera dispuesta a fijarse en otra parte; si no hay ciclos de conducta, situaciones abiertas que exigen cierto cumplimiento y que pueden servir de fondo, sea a una decisión que las confirme, sea a una decisión que las transforme, la libertad nunca tiene lugar. La elección del carácter inteligible no sólo está excluída porque no hay tiempo antes del tiempo, sino también porque la elección supone un compromiso previo y la idea de una elección primera es contradictoria. Si la libertad debe tener un *campo,* si debe poder pronunciarse como libertad, es preciso que algo la separe de sus fines, es menester que tenga un *campo,* es decir, que haya para ella posibilidades privilegiadas o realidades que tienden a perseverar en el ser. Como el mismo Sartre dice, el sueño excluye la libertad porque, en lo imaginario, apenas hemos apuntado a una significación, cuando ya creemos tener su realización intuitiva y porque no hay obstáculo y nada *qué hacer.*[4] Es una adquisición el que la libertad no se confunda con las decisiones abstractas de la voluntad en lucha con los motivos o las pasiones; el esquema clásico de la deliberación, sólo se aplica a una libertad de mala fe que nutre secretamente motivos antagónicos sin querer asumirlos, y fabrica por sí misma las pretendidas pruebas de su impotencia. Se percibe, por debajo de estos ruidosos debates y de estos vanos esfuerzos por "construirnos", las decisiones tácitas por las cuales hemos articulado en torno nuestro el campo de los posibles, y es verdad que nada se hace mientras mantengamos estas fijaciones, y que todo es fácil cuando levamos estas anclas. Por eso nuestra libertad no debe ser buscada en esas discusiones insinceras en

[3] J. P Sartre, *L'Être et le Néant,* p. 544.
[4] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant,* p. 562.

Digitized by Google

que se enfrentan, un estilo de vida, que no queremos poner en entredicho, y circunstancias que nos sugieren otro: la elección verdadera es la de todo nuestro carácter y la de nuestra manera de ser en el mundo. Pero o bien esta elección total nunca se pronuncia, sino que es el surgimiento silencioso de nuestro ser en el mundo, y entonces no se ve en qué sentido se le podría llamar nuestro, esta libertad se desliza sobre sí misma y es equivalente a un destino; o bien la elección que hacemos de nosotros mismos es verdaderamente una elección, una conversión de nuestra existencia, pero entonces supone una adquisición previa que se aplica a modificar y que funda una nueva tradición, de tal manera que tendremos que preguntarnos si el despegamiento permanente por el cual hemos definido la libertad, al principio, no es simplemente el aspecto negativo de nuestro compromiso universal en un mundo, si nuestra indiferencia respecto a toda cosa determinada no expresa simplemente el hecho de estar cercado por todas, si la libertad ya hecha de que hemos partido no se reduce a un poder de iniciativa que no podría transformarse en un *hacer* sin recobrar alguna proposición del mundo, y si, finalmente, la libertad concreta y efectiva no se localiza en este intercambio. Es verdad que nada tiene *sentido* y valor sino para *mí* y por mí, pero esta proposición es indeterminada y todavía se confunde con la idea kantiana de una conciencia que sólo "encuentra en las cosas lo que ha puesto en ellas", y con la refutación idealista del realismo, mientras no precisamos cómo entendemos el sentido y el yo. Al definirnos como poder universal de *Sinn-gebung,* hemos vuelto al método del "sin lo cual" y al análisis reflexivo de tipo clásico, que busca las condiciones de posibilidad sin preocuparse de las condiciones de realidad. Hay, pues, que rehacer el análisis de la *Sinn-gebung* y mostrar cómo es a la vez centrífuga y centrípeta, puesto que se ha establecido que no hay libertad sin campo.

Digo que esta roca es infranqueable, y desde luego que este atributo, como el de lo grande y lo pequeño, lo recto y lo oblicuo, y como todos los atributos en general, sólo puede venirle de un proyecto de franquearlo y de una presencia humana. La libertad es, pues, la que hace surgir los obstáculos a la libertad, de tal manera que no se le pueden oponer como límites. Sin embargo, es evidente por lo pronto que, dado un mismo proyecto, esta roca aparecerá como un obstáculo, y esa otra, más practicable, como un auxiliar. Mi libertad no crea, pues, aquí un obstáculo y allá un tránsito, sino que produce obstáculos y tránsitos en general;

Digitized by Google

no esboza la figura particular de este mundo, sólo pone sus estructuras generales. Se replicará que es lo mismo; si mi libertad condiciona la estructura del "hay", la del "aquí", la del "allá", entonces está presente, en cualquier parte en que estas estructuras se realicen, no podemos distinguir la cualidad "obstáculo" y el obstáculo mismo, referir una a la libertad y el otro al mundo en sí, que, sin ella, sólo sería una masa amorfa e innominable. Fuera de mí no encuentro, pues, un límite a mi libertad. Pero ¿lo encontraré en mí? Hay que distinguir, en efecto, mis intenciones expresas, por ejemplo, el proyecto que formo hoy de escalar estas montañas, y las intenciones generales que valorizan virtualmente mi ambiente. Haya decidido ascenderlas o no, estas montañas me parecen altas porque superan el dominio de mi cuerpo, e, inclusive si acabo de leer el *Micromégas,* para mí no pueden ser pequeñas. Por debajo de mí, como sujeto pensante, que a su gusto puede situarse en Sirio o en la superficie de la tierra, hay algo así como un yo natural que no abandona su situación terrestre y que esboza sin cesar valoraciones absolutas. Más aún: mis proyectos de ser pensante están construídos patentemente sobre ellas; si decido ver las cosas desde el punto de vista de Sirio, tengo que echar mano de mi experiencia terrestre para hacerlo: digo, por ejemplo, que los Alpes son una *topera.* En tanto que tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, arrastro en torno mío intenciones que no dependen de mi decisión y que afectan a mi ambiente con caracteres que no elijo. Tales intenciones son generales en un doble sentido; primero, en el sentido de constituir un sistema en que todos los objetos posibles están abarcados de golpe: si la montaña me parece grande y recta, el árbol me parece pequeño y oblicuo; después, en el sentido de que no me son propias, vienen de más lejos que el yo y no me sorprendo de encontrarlas en todos los sujetos psicofísicos cuya organización es semejante a la mía. A esto se debe que, como lo ha mostrado la *Gestalttheorie,* hay para mí formas privilegiadas, que también lo son para todos los hombres, y que pueden dar origen a una ciencia psicológica y a leyes rigurosas. El conjunto de puntos:

. . . . . .

es percibido siempre como "seis parejas de puntos espaciados dos milímetros entre sí", otra figura la percibimos siempre como un cubo, otra como un mosaico plano.[5] Todo sucede

[5] V. *supra,* p. 291.

Digitized by Google

como si, más acá de nuestro juicio y de nuestra libertad, alguien confiriera ese sentido a tal constelación dada. Es verdad que las estructuras perceptivas no se imponen siempre: hay en ellas ambigüedades. Pero entonces revelan mucho mejor que en nosotros hay una valoración espontánea, porque son figuras flotantes y que proponen sucesivamente diferentes significaciones. Ahora bien, una conciencia pura lo puede todo, salvo ignorar sus propias intenciones, y una libertad absoluta no puede elegirse vacilante, puesto que esto es lo mismo que dejarse solicitar por múltiples lados, y por hipótesis los posibles deben a la libertad toda su fuerza, el peso que confiere a uno de ellos se retira por ello mismo de los demás. Muy bien podemos deshacer una forma mirándola al revés, pero esto se debe a que la libertad echa mano de la mirada y de sus valoraciones espontáneas. Sin ellas no tendríamos un mundo, esto es, un conjunto de cosas que emergen de lo informe proponiéndose a nuestro cuerpo como cosas "que tocar", "que tomar", "que franquear"; no tendríamos nunca conciencia de ajustarnos a las cosas y de alcanzarlas justamente ahí donde están, más allá de nosotros; sólo tendríamos conciencia de pensar rigurosamente los objetos inmanentes de nuestras intenciones; no estaríamos en el mundo, implicados en el espectáculo y por decirlo así mezclados con las cosas, sólo tendríamos la representación de un universo. Es, pues, cierto que no existen obstáculos en sí, pero el yo que los califica en cuanto tales no es un sujeto acósmico, sino que se anticipa a sí mismo cabe las cosas para darles su figura de cosas. Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio entre él y nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinn-gebung* de que podemos decidir.

Esto no sólo es verdad tratándose de una función impersonal y, en suma, abstracta como la "percepción exterior". En todas las valoraciones hay algo semejante. Se ha dicho con profundidad que el dolor y la fatiga no pueden ser nunca considerados como causas que "actúan" sobre mi libertad, y que, si tengo un dolor o me siento fatigado en un momento dado, esto no viene desde afuera, sino que el dolor y la fatiga tienen siempre un sentido, expresan mi actitud con relación al mundo. El dolor me obliga a ceder y a decir lo que hubiera debido callarme; la fatiga interrumpe mi viaje; todos hemos conocido esos momentos en que decidimos ya no soportar el dolor o la fatiga y en que, instantáneamente, se hacen de hecho insoportables. La fatiga no detiene a mi compañero porque gusta de su cuerpo sudoroso, el ardor

Digitized by Google

del camino y del sol, y finalmente, porque le gusta sentirse en medio de las cosas, concentrar su irradiación, dejarse mirar por esta luz, tocar por esta corteza. Mi fatiga me detiene porque no me gusta, porque he elegido otra manera de ser en el mundo y, por ejemplo, no busco ser en la naturaleza, sino, más bien, hacerme reconocer por los otros. Soy libre con relación a la fatiga en la medida exacta en que lo soy con relación a mi ser en el mundo, libre de seguir el camino a condición de transformarme; [6] pero precisamente, una vez más, nos es preciso reconocer una especie de sedimentación en nuestra vida: una actitud frente al mundo, que ha sido frecuentemente confirmada, es privilegiada para nosotros. Si mi libertad no soporta que se le enfrente ningún motivo, mi ser en el mundo habitual es en todo momento frágil, los complejos que he nutrido con mi complacencia durante años siguien siendo anodinos, el gesto de la libertad puede sin ningún esfuerzo hacerlos estallar en pedazos al momento siguiente. Y, sin embargo, después de haber construído nuestra vida sobre un complejo de inferioridad constantemente reasumido durante veinte años, es poco *probable* que cambiemos. Es fácil ver lo que un racionalismo sumario podría objetar en contra de esta idea bastarda; no hay grados en lo posible, o no hay ya acto libre, o sí lo hay todavía, y entonces la libertad está entera. Probable, en suma, no quiere decir nada. Esta idea pertenece al pensamiento estadístico, que no es un pensamiento, puesto que no afecta a ninguna cosa particular existente en acto, a ningún momento del tiempo, a ningún acontecimiento concreto. "Es poco probable que Pablo renuncie a escribir libros malos", esto no quiere decir nada, puesto que, en cualquier momento, Pablo puede tomar la decisión de ya no escribir. Lo probable está en todas partes y en ninguna, es una ficción encarnada, no tiene más existencia que la psicológica, no es un ingrediente del mundo. Sin embargo, ya nos hemos topado con él hace un momento y precisamente en el *mundo* percibido; la montaña es grande o pequeña en la medida en que, como cosa percibida, se sitúa en el campo de mis acciones virtuales y en relación con un nivel que no sólo es el de mi vida individual, sino el de "todo hombre". La generalidad y la probabilidad no son ficciones, sino fenómenos, y, por lo tanto, debemos encontrar un fundamento fenomenológico para el pensamiento estadístico. Este pensamiento fenomenológico pertenece necesariamente a un ser

[6] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 531 *ss.*

Digitized by Google

que está fijado, situado y envuelto por el mundo. "Es poco probable" que destruya en un momento un complejo de inferioridad en que me he complacido durante veinte años. Esto quiere decir que me he comprometido con la inferioridad; que he puesto ahí mi domicilio; que ese pasado, si no es una fatalidad, tiene por lo menos un peso específico; que no es una suma de acontecimientos allá lejos, muy lejos de mí, sino la atmósfera de mi presente. La alternativa racionalista: o el acto libre es posible, o no existe —o el acontecimiento viene de mí, o se me impone desde afuera—, no se aplica a nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado. Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, está abierta, lo que implica a la vez que llama a modos de resolución privilegiados y que por ello mismo es impotente para procurarse alguno.

Obtendremos el mismo resultado estudiando nuestras relaciones con la historia. Si me tomo en mi absoluta concreción tal como la reflexión me presenta a mí mismo, soy un flujo anónimo y prehumano que todavía no se ha calificado, por ejemplo, como "obrero" o como "burgués"; si me pienso a continuación como hombre entre los hombres, burgués entre los burgueses, ello no puede ser, al parecer, sino una segunda vista en relación conmigo mismo; nunca soy en mi centro obrero o burgués, sino una conciencia que se valora libremente como conciencia burguesa o como conciencia proletaria. Y, en efecto, nunca basta mi posición objetiva en el circuito de la producción para provocar la toma de conciencia de clase. Ha habido explotados mucho antes de que hubiera revolucionarios. No siempre progresa, en período de crisis económica, el movimiento obrero. La rebeldía no es, pues, el producto de condiciones objetivas, sino a la inversa, la decisión que toma el obrero de querer la revolución es la que lo convierte en proletario. La valorización del presente se hace por el libre proyecto del advenir. De donde se podría concluir que la historia no tiene sentido en sí misma, sino aquel que le damos por nuestra voluntad —sin embargo, una vez más caemos en el método del "aquello sin lo cual": al pensamiento objetivo, que inserta el sujeto en la red del determinismo, oponemos la reflexión idealista que hace reposar el determinismo sobre la actividad constituyente del sujeto. Ahora bien, ya hemos visto que el pensamiento objetivo y el análisis reflexivo son dos aspectos del mismo error, dos maneras de ignorar los fenómenos. El pensamiento objetivo deduce la conciencia de clase de la condición objetiva del proletariado.

Digitized by Google

La reflexión idealista reduce la condición proletaria a la conciencia que tiene de ella el proletario. La primera saca la conciencia de clase de la clase definida por caracteres objetivos, la segunda, por el contrario, reduce el "ser obrero" a la conciencia de ser obrero. En ambos casos se está en la abstracción, porque nos mantenemos en la alternativa del en sí o del para sí. Si replanteamos el problema con el propósito de descubrir, no las causas de la toma de conciencia, porque no hay causa que actúe desde afuera sobre una conciencia —no sus condiciones de posibilidad, porque nos hacen falta condiciones que la hagan efectiva—, sino la conciencia de clase misma, si practicamos finalmente un método verdaderamente existencial, ¿qué es lo que encontramos? No tengo conciencia de ser obrero o burgués porque, de hecho, venda mi trabajo o me haga solidario del aparato capitalista, y tampoco me convierto en obrero o en burgués el día en que me decido a ver la historia bajo la perspectiva de la lucha de clases: sino que "existo como obrero" o "existo como burgués", en primer lugar, y tal modo de comunicación con el mundo y la sociedad motiva a la vez mis proyectos revolucionarios o conservadores y mis juicios explícitos: "soy un obrero", o "soy un burgués", sin que pueda deducir los primeros de los segundos, ni los segundos de los primeros. No son la economía o la sociedad consideradas como sistemas de fuerzas impersonales las que me califican como proletario, sino la sociedad o la economía tal como las llevo en mí tal como las vivo —tampoco se trata de una operación intelectual sin motivo, sino de mi manera de ser en el mundo en ese cuadro institucional. Tengo un determinado estilo de vida, estoy a merced de la desocupación y de la prosperidad, no puedo disponer de mi vida, se me paga semanalmente, no domino ni las condiciones, ni los productos de mi trabajo y, en consecuencia, me siento como un extraño en mi fábrica, en mi nación y en mi vida. Tengo por hábito contar con un *fatum* que no respeto, pero al que hay que hacerle frente. O bien: trabajo como jornalero, no tengo propiedad, ni siquiera instrumentos de trabajo, voy de propiedad en propiedad alquilándome en la estación de las cosechas, siento por encima de mí un poder sin nombre que me hace nómada, aunque quisiera establecerme. O finalmente: soy arrendatario de una propiedad en la que el propietario no ha instalado electricidad, aunque la corriente se encuentra a menos de doscientos metros. Sólo dispongo para mí y para mi familia de una pieza habitable, aunque sería fácil arreglar otras habitaciones en

Digitized by Google

la casa. Mis camaradas de fábrica o de cosecha o los otros trabajadores ejecutan el mismo trabajo que yo en condiciones análogas; coexistimos en la misma situación y nos sentimos semejantes, no por comparación, como si primero se viviera en sí, sino debido a nuestras tareas y nuestros gestos comunes. Estas situaciones no presuponen ninguna evaluación expresa, y si hay una evaluación tácita, se trata del empuje de una libertad sin proyecto contra obstáculos desconocidos; en ningún caso puede hablarse de una elección, en los tres casos, basta con que yo haya nacido y exista para experimentar mi vida como difícil y estrecha y no elijo que así sea. Pero las cosas se pueden quedar ahí sin que advenga a la conciencia de clase, me comprenda como proletario y me convierta en revolucionario. ¿Cómo se efectúa, pues, el tránsito? El obrero oye que otros obreros, de otro oficio, han obtenido, a consecuencia de una huelga, un alza de salarios y observa que a continuación los salarios se han elevado también en su propia fábrica. El *fatum* con que se las tenía que haber empieza a precisarse. El jornalero que no ha visto muy a menudo obreros, que no se les asemeja y que apenas le simpatizan, ve que aumenta el precio de los objetos fabricados y el precio de la vida y cae en la cuenta de que ya no se puede vivir. Puede ser que en ese momento acuse a los obreros de las ciudades, pero entonces la conciencia de clase no se producirá. Si se produce, no es porque el jornalero haya decidido hacerse revolucionario y valorice, en consecuencia, su condición efectiva, sino porque ha percibido concretamente el sincronismo de su vida y de la vida de los obreros y la comunidad de su destino. El arrendatario que no se confunde con los jornaleros y mucho menos con los obreros de las ciudades, separado de ellos por un mundo de costumbres y de juicios de valor, se siente, sin embargo, del mismo lado que los jornaleros, cuando les paga un salario insuficiente, se siente inclusive solidario de los obreros de la ciudad, cuando oye que el propietario de la finca preside el consejo de administración de muchas empresas industriales. El espacio social empieza a polarizarse, se ve aparecer una región de explotados. A cada empuje surgido de un punto cualquiera del horizonte social, se precisa la reagrupación más allá de las ideologías y las ocupaciones diferentes. La clase se realiza, y se dice que una situación es revolucionaria cuando la conexión que existe objetivamente entre las fracciones del proletariado (es decir, en último análisis, las que un observador absoluto reconocería entre ellas) es finalmente vivida en la per-

Digitized by Google

cepción de un obstáculo común en la existencia de cada quien. No es necesario que en algún momento surja alguna *representación* de la revolución. Por ejemplo, es dudoso que los campesinos rusos en 1917 se hayan propuesto expresamente la revolución y la transformación de la propiedad. La revolución nace día a día del encadenamiento de fines próximos con fines menos próximos. No es necesario que todo proletario se piense como proletario, en el sentido que un teórico marxista daría a esta palabra. Basta con que el jornalero o el propietario se sientan en camino hacia una encrucijada a la que conduce también el camino de los obreros de la ciudad. Unos y otros desembocan en la revolución que quizá les hubiera causado espanto si se les hubiera descrito y representado. Lo más que se puede decir es que la revolución está en el cabo de sus pasos y en sus proyectos bajo la forma de un "es preciso que esto cambie", que cada uno experimenta concretamente en sus dificultades propias y desde el fondo de sus prejuicios particulares. Ni el *fatum*, ni el acto libre que lo destruye, son representados, sino vividos en la ambigüedad. Esto no quiere decir que los obreros y los campesinos hagan la revolución sin saberlo y que haya aquí "fuerzas elementales" y ciegas, utilizadas con habilidad por algunos dirigentes conscientes. Así verá la historia quizá el jefe de policía. Pero tal punto de vista lo deja sin recurso frente a una verdadera situación revolucionaria en que las palabras de orden de los pretendidos dirigentes, como por una armonía prestablecida, son inmediatamente comprendidas y encuentran complicidades por todas partes, porque cristalizan lo que es latente en la vida de todos los productores. El movimiento revolucionario, como el trabajo del artista, es una intención que crea por sí misma sus instrumentos y sus medios de expresión. El proyecto revolucionario no es el resultado de un juicio deliberado, la posición explícita de un fin. Lo es en el propagandista, porque el propagandista ha sido formado por el intelectual, o en el intelectual, porque acomoda su vida a sus pensamientos. Pero sólo deja de ser la decisión abstracta de un pensador y se convierte en una realidad histórica si se elabora en las relaciones interhumanas y en las relaciones del hombre con su oficio. Es, pues, verdad que me reconozco como obrero o como burgués el día en que me sitúo en relación con una revolución posible, y que esta toma de posición no es el resultado, por causalidad mecánica, de mi estado civil obrero o burgués (por ello todas las clases tienen sus traidores), pero no es tampoco una valo-

Digitized by Google

ración gratuita, instantánea y sin motivos, sino que se prepara por un proceso molecular, madura en la coexistencia antes de estallar en palabras y de apuntar a fines objetivos. Se tiene razón al observar que no es una gran miseria la que hace más conscientes a los revolucionarios, pero se olvida preguntar por qué un retroceso en la prosperidad arrastra frecuentemente hacia una radicalización de las masas. La razón es que la descomposición de la vida hace posible una nueva estructura del espacio social: los horizontes ya no se limitan a las necesidades más inmediatas, hay ámbito, hay lugar para un proyecto vital nuevo. El hecho no prueba, pues, que el obrero se haga obrero y revolucionario *ex nihilo,* sino, por el contrario, que lo hace a partir de cierto suelo de coexistencia. El error de la concepción que discutimos consiste, en suma, en atender sólo los proyectos intelectuales, en vez de tomar en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado, del que no tiene ninguna representación y que no reconoce sino en el momento de alcanzarlo. Se reduce la intencionalidad al caso particular de los actos objetivantes, se hace de la condición proletaria un objeto de pensamiento y así es fácil mostrar, según el método constante del idealismo, que, como todo objeto de pensamiento, sólo subsiste ante la conciencia que la constituye como objeto y por ella. El idealismo (como el pensamiento objetivo) deja a un lado la intencionalidad verdadera *que está con* su objeto más bien que tematizarlo. Ignora el interrogativo, el subjuntivo, el anhelo, la esperanza, la indeterminación positiva de estos modos de conciencia, sólo conoce la conciencia indicativa, en el presente o en el futuro, y por ello no atina a dar cuenta de la clase. Porque la clase ni se comprueba, ni se decreta; como el *fatum* del aparato capitalista, como la revolución, antes de ser pensada, es vivida a título de presencia obsesiva, de posibilidad, de enigma y de mito. Hacer de la conciencia de clase el resultado de una decisión y de una elección quiere decir que los problemas se resolverán el día en que se planteen, que todo problema entraña ya la respuesta que se espera, en suma, es volver a la inmanencia y renunciar a comprender la historia. En realidad, el proyecto intelectual y la posición de fines sólo son el acabamiento de un proyecto existencial. Soy yo quien da un sentido y un advenir a mi vida, pero esto no quiere decir que este sentido y este advenir sean concebidos, broten de mi presente y de mi pasado, y en particular de mi modo de coexistencia presente y pasado. Aun en el intelec-

Digitized by Google

tual que se hace revolucionario, la decisión no nace *ex nihilo*, es más bien la consecuencia de una prolongada soledad: el intelectual busca una doctrina que exija mucho de él y lo cure de su subjetividad; o bien se rinde a las evidencias que puede aportar una interpretación marxista de la historia, y esto quiere decir que ha puesto el conocimiento en el centro de su vida, y aun esto no se comprende sino en función de su pasado y de su infancia. Aun la decisión de hacerse revolucionario sin motivo y por un acto de pura libertad expresaría una determinada manera de ser en el mundo natural y social, que es típicamente la del intelectual. Sólo se "une a la clase obrera" a partir de su situación de intelectual (y por ello inclusive el fideísmo, en él, es sospechoso por muchas razones). Con mayor razón en el obrero la decisión ha sido elaborada en la vida. En esta ocasión, no coinciden a causa de una confusión el horizonte de una vida particular y los fines revolucionarios: la revolución es para el obrero una posibilidad más inmediata y más próxima que para el intelectual, puesto que su vida se las tiene que ver con el aparato económico. Por ello estadísticamente hay más obreros que burgueses en un partido revolucionario. Desde luego, la motivación no suprime la libertad. Los partidos obreros más rigurosos han contado muchos intelectuales entre sus dirigentes, y es probable que un hombre como Lenin se haya identificado con la revolución y terminado por trascender la distinción entre intelectual y obrero. Pero éstas son virtudes propias de la acción y del compromiso; en el punto de partida, no soy un individuo allende las clases; estoy socialmente situado, y mi libertad, si bien tiene el poder de comprometerme en otra parte, no tiene el poder de hacerme en el momento mismo lo que decido ser. Así, ser burgués u obrero, no sólo es tener conciencia de serlo, sino valorizarse como obrero o como burgués por un proyecto implícito o existencial que se confunde con nuestra manera de dar forma al mundo y de coexistir con los demás. Mi decisión reasume un sentido espontáneo de mi vida que puede confirmar o refutar, pero no anular. El idealismo y el pensamiento objetivo adulteran por igual la toma de conciencia de clase, uno porque deduce la existencia efectiva de la conciencia, otro porque saca la conciencia de la existencia de hecho, ambos porque ignoran la relación de motivación.

Se replicará, quizá, del lado idealista, que para mí mismo no soy un proyecto particular, sino una pura conciencia, y que los atributos de burgués o de obrero me pertenecen sólo en tanto

Digitized by Google

que me coloco entre los demás, me veo con sus ojos, desde el exterior y como "otro". Se trataría de categorías del para-el-otro y de de categorías del para-sí. Pero si hubiera dos tipos de categorías, ¿cómo podría tener experiencia del otro, es decir, de un *alter ego*? Esta experiencia supone ya que en la perspectiva que tengo de mí mismo se ha esbozado mi cualidad de "otro" posible y que en la perspectiva que tengo del otro está ya implicada su cualidad de *ego*. Se replicará todavía que el otro se me da como un hecho y no como una posibilidad de mi ser propio. ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Se entenderá que no tendría la experiencia de otros hombres si no hubiera hombres en la superficie de la tierra? La proposición es evidente, pero no resuelve nuestro problema, puesto que, como decía Kant, no se puede pasar de "todo conocimiento comienza con la experiencia" a "todo conocimiento viene de la experiencia". Si los otros hombres que existen empíricamente han de ser para mí otros hombres, es menester que haya algo en qué reconocerlos, es menester, pues, que las estructuras del para-el-otro sean ya dimensiones del para-sí. Por otro lado, es imposible derivar del para-el-otro todas las especificaciones de que hablamos. El otro no es necesariamente, e inclusive quizá nunca, objeto para mí. Y, por ejemplo, en la simpatía, puedo percibir al otro como existencia desnuda y libertad tanto o tan poco como a mí mismo. El otro-objeto no es sino una modalidad insincera del otro, como la subjetividad absoluta es sólo una idea abstracta de mí mismo. Es, pues, menester que en la reflexión más radical capte ya en torno de mi individualidad absoluta algo así como un halo de generalidad o como una atmósfera de "socialidad". Esto es necesario si a continuación las palabras "un burgués" y "un hombre" deben tener algún sentido para mí. Es menester que me capte de golpe como excéntrico frente a mí mismo y que mi existencia singular difunda, por decirlo así, una existencia descalificadora en torno de ella. Es menester que los para-sí —yo para mí mismo y el otro para él mismo— se destaquen sobre un fondo del para-el-otro —yo para el otro y el otro para mí mismo. Es menester que mi vida tenga un sentido que no constituyo, que hablando rigurosamente haya una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea a la vez un anónimo en el sentido de individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de generalidad absoluta. Nuestro ser en el mundo es el portador concreto de este doble anonimato.

Bajo esta condición, puede haber situaciones, un sentido de la historia, una verdad histórica, tres maneras de decir la misma

Digitized by Google

cosa. En efecto, si me hiciera obrero o burgués por una iniciativa absoluta, y si, en general, nada solicitara la libertad, la historia no entrañaría ninguna estructura, no se vería perfilar ningún acontecimiento, al poder surgir todo de todo. No habría Imperio británico, como forma histórica relativamente estable a la cual se puede dar un nombre y reconocer determinadas propiedades probables. No habría en la historia del movimiento social situaciones revolucionarias o períodos de apaciguamiento. Una revolución social sería posible en todo momento bajo el mismo título, y razonablemente se podría esperar de un déspota que se convirtiera al anarquismo. La historia no iría a ninguna parte, e incluso considerando un breve período de tiempo, no se podría decir nunca que los acontecimientos conspiran a un resultado. El hombre de estado sería siempre un aventurero, es decir, confiscaría en beneficio propio los acontecimientos dándoles un sentido que no *tenían*. Ahora bien, si es cierto que la historia es incapaz de llevar nada a cabo sin conciencias que la reasuman y por ello mismo la decidan, si, en consecuencia, nunca puede estar separada de nosotros, como una potencia ajena que dispondría de nosotros para sus fines, *precisamente porque siempre es historia vivida*, no le podemos rehusar un sentido por lo menos fragmentario. Algo se prepara que quizá abortará, pero que, por el momento, satisface las sugestiones del presente. Nada pudo impedir que, en la Francia de 1799, un poder militar "por encima de las clases" dejara de aparecer en la línea del retroceso revolucionario y que el papel del dictador militar no fuera en este caso "un papel que desempeñar". El proyecto de Bonaparte, que conocemos por su realización, es el que nos hace juzgar de esta manera. Pero antes de Bonaparte, Dumouriez, Custine y otros lo habían formado y hay que darse cuenta de esta convergencia. Lo que se llama el sentido de los acontecimientos no es una idea que los produzca, ni el resultado fortuito de su asociación. El sentido es el proyecto concreto de un advenir que se elabora en la coexistencia social y en el Se antes de toda decisión personal. En el punto de la historia a que había llegado la dinámica de las clases en 1799 —no pudiendo la Revolución ni ser continuada, ni anulada—, hechas todas las reservas en cuanto a la libertad de los individuos, cada uno de ellos, por esta existencia funcional y generalizada que hace de él un sujeto histórico, tendía a descansar sobre lo adquirido. Proponerle en ese momento volver a los métodos del gobierno no revolucionario o bien al estado social de 1789, hubiera sido un error

Digitized by Google

histórico, no porque haya una verdad de la historia independiente de nuestros proyectos y de nuestras evaluaciones siempre libres, sino porque hay una significación media y estadística de tales proyectos. Esto quiere decir que damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga. La *Sinn-gebung* no sólo es centrífuga y por ello el sujeto de la historia no es el individuo. Hay un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da. Hay un momento en que el sentido que se esbozaba en el Se, y que no era sino un posible inconsistente amenazado por la contingencia de la historia, es asumido por un individuo. Puede suceder entonces que, al haberse apoderado de la historia, la conduzca, por lo menos cierto tiempo, más allá de lo que parecía ser su sentido y la comprometa en una nueva dialéctica, como cuando Napoleón pasa de cónsul a emperador y conquistador. No queremos decir que la historia de punta a cabo sólo tenga un sentido, como tampoco lo tiene una vida individual. Sólo queremos decir que, en todo caso, la libertad sólo la modifica reasumiendo lo que le *ofrece* en el momento considerado y por una especie de deslizamiento. En relación con esta proposición del presente, se puede distinguir el aventurero del hombre de estado, la impostura histórica y la verdad de una época y, en consecuencia, nuestra perspectiva del pasado, si nunca alcanza la subjetividad absoluta, nunca tiene tampoco el derecho a ser arbitraria.

Reconocemos, pues, en torno de nuestras iniciativas y de ese proyecto rigurosamente individual que somos, una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos, significaciones que se arrastran entre nosotros y las cosas y que nos califican como hombre, como burgués o como proletario. La generalidad interviene ya, nuestra presencia ante nosotros mismos está ya mediatizada por ella, dejamos de ser pura conciencia desde el momento en que la constelación natural o social deja de ser un esto informulado y se cristaliza en una situación; desde el momento en que tiene un sentido, es decir, en suma, desde el momento en que existimos. Toda cosa nos aparece a través de un *medium* que colora con su cualidad fundamental; este pedazo de madera no es un amontonamiento de colores y de datos táctiles, pero tampoco su *Gestalt* total, sino que de él emana algo así como una esencia leñosa, estos "datos sensibles" modulan un determinado tema o ilustran un determinado estilo que es la madera misma y que forma en torno de este pedazo de madera y de la percepción que de él tengo un horizonte de sentido. El

Digitized by Google

mundo natural, como hemos visto, no es sino el lugar de todos los temas y de todos los estilos posibles. Es indisolublemente un individuo sin par y un sentido. Correlativamente, la generalidad y la individualidad del sujeto, la subjetividad calificada y la subjetividad pura, el anonimato del Se y el anonimato de la conciencia no son dos concepciones del sujeto entre las cuales tendría que elegir la filosofía, sino dos momentos de una estructura única que es el sujeto concreto. Consideremos, por ejemplo, el sentir. Me pierdo en este rojo que está ante mí, sin calificarlo en modo alguno, y me parece que esta experiencia me hace tomar contacto con un sujeto prehumano. ¿Quién percibe este rojo? No es nadie que se pudiera nombrar y que se pudiera alinear con otros sujetos percipientes. Porque entre esta experiencia del rojo que tengo y aquella de que los otros me hablan nunca será posible una confrontación directa. Estoy en este caso en mi punto de vista propio, y, como toda experiencia, en tanto que es impresional, es de la misma manera estrictamente mía, parece que un sujeto único y sin segundo las envuelve a todas. Formo un pensamiento, por ejemplo, pienso en el Dios de Spinoza; este pensamiento tal cual lo vivo es un determinado paisaje al cual nadie tendrá nunca acceso, aun si, por otro lado, discuto con un amigo acerca del problema del Dios de Spinoza. Sin embargo, la individualidad misma de estas experiencias no es pura, porque el espesor de este rojo, su ecceidad, el poder que tiene de llenarme y de alcanzarme, provienen de que solicita de mi mirada una determinada vibración y la obtiene, supone que me es familiar un mundo de colores del que es una variación particular. El rojo concreto se destaca, pues, sobre un fondo de generalidad y por ello, e inclusive sin pasar al punto de vista del otro, me capto en la percepción como *un* sujeto percipiente y no como una conciencia sin igual. Siento en torno de mi percepción del rojo todas las regiones de mi ser que no alcanza, y esa región destinada a los colores, la "visión", por la que me alcanza. De igual modo, mi pensamiento del Dios de Spinoza sólo en apariencia es una experiencia rigurosamente única: es una concreción de un determinado mundo cultural, la filosofía spinozista, o de un determinado estilo filosófico por el cual reconozco de inmediato una idea "spinozista". No tenemos, pues, que preguntarnos por qué el sujeto pensante o la conciencia se apercibe como hombre, como sujeto encarnado o como sujeto histórico, y no hemos de tratar esta apercepción como una operación segunda que efectuaría a partir de su existencia absoluta: el flujo absoluto se escorza bajo su propia mirada como *"una*

Digitized by Google

conciencia", como hombre o como sujeto encarnado, porque es un campo de presencia —presencia ante sí mismo, ante el otro y en el mundo— y esta presencia lo lanza al mundo natural y cultural a partir del cual se comprende. No debemos representárnoslo como contacto absoluto consigo mismo, como una densidad absoluta sin ninguna hendidura interna, sino por el contrario, como un ser que se prolonga hacia el exterior. Si el sujeto hiciera de sí mismo y de sus maneras de ser una elección permanente y siempre singular, habría que preguntar por qué su experiencia se enlaza a sí misma y le ofrece objetos, fases históricas definidas, por qué tenemos una noción general del tiempo, válida a través de todos los tiempos, finalmente, por qué la experiencia de cada uno se anuda a la de los demás. Es el problema mismo el que hay que convertir en problema: porque lo dado no es un fragmento de tiempo, y a continuación otro, un flujo individual y después otro, sino el asumirse toda subjetividad por sí misma y las subjetividades entre sí en la generalidad de una naturaleza, la cohesión de una vida intersubjetiva y de un mundo. El presente efectúa la mediación del para-sí y del para-el-otro, de la individualidad y de la generalidad. La verdadera reflexión me presenta a mí mismo no como una subjetividad ociosa e inaccesible, sino como idéntico a mi presencia en el mundo y con el otro, tal como la realizo ahora: soy todo lo que veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y de mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación y todo lo demás a través de ellos.

¿En qué se convierte, pues, desde este punto de vista, la libertad de que hablábamos al empezar el capítulo? No puedo fingir que soy una nada y elegirme constantemente a partir de nada. Si la nada aparece en el mundo por la subjetividad, también se puede decir que la nada viene al ser por el mundo. Soy un rechazo general del ser, cualquiera que éste sea, acompañado, bajo mano, de una aceptación permanente de tal o cual forma de ser calificada. *Porque inclusive este rechazo general se cuenta también entre el número de las maneras de ser y figura en el mundo.* Es verdad que en cualquier momento puede interrumpir mis proyectos. Pero ¿en qué consiste este poder? En el poder de comenzar otra cosa, porque nunca nos quedamos en suspenso en la nada. Estamos siempre en lo pleno, en el ser, como un rostro, aun en reposo, aun muerto, está siempre condenado a expresar algo (hay muertos perplejos, tranquilos, discretos), y

Digitized by Google

como el silencio es también una modalidad del mundo sonoro. Puedo deshacer toda forma, reírme de todo, puesto que no hay asunto en que esté completamente aprisionado: pero esto no quiere decir que me retire hacia mi libertad, sino que me comprometo por otro lado. En vez de pensar en mi duelo, me miro las uñas, me desayuno o me ocupo de política. Lejos, pues, de que mi libertad esté siempre sola, nunca carece de cómplice, y su poder permanente de desapego se apoya sobre mi compromiso universal en el mundo. Mi libertad efectiva no está más acá de mi ser, sino ante mí, en las cosas. No hay que decir que me elijo permanentemente, bajo el pretexto de que *podría* rechazar constantemente lo que soy. No rechazar no es elegir. No podríamos identificar el dejar hacer y el hacer sino despojando lo implícito de todo valor fenoménico y desplegando en todo momento el mundo ante nosotros en una transparencia perfecta, es decir, destruyendo la "mundanidad" del mundo. La conciencia se tiene por responsable de todo, asume todo, pero no tiene nada propio y su vida transcurre en el mundo. Se da en concebir la libertad como una elección constantemente renovada cuando no se introduce la idea de un tiempo natural o generalizado. Hemos visto que no hay tiempo natural, si por ello se entiende un tiempo de las cosas sin subjetividad. Pero por lo menos hay un tiempo generalizado al que apunta la idea común de tiempo. Es el eterno recomenzar de la prosecución pasado, presente, advenir; es como una decepción y un fracaso repetidos. A esto se da expresión diciendo que el tiempo es continuo: el presente que nos trae nunca es del todo presente, puesto que ya es pasado cuando aparece, y el advenir sólo tiene aparentemente el sentido de un propósito hacia el que vamos, puesto que pronto llega al presente y entonces nos volvemos hacia otro advenir. Este tiempo es el de nuestras funciones corporales que, como él, son cíclicas, es también el tiempo de la naturaleza con el cual coexistimos. Nos ofrece sólo el esbozo y la forma abstracta de un compromiso, puesto que se roe constantemente a sí mismo y deshace lo que acaba de hacer. En tanto que se ponen frente a frente, sin mediador, el para-sí y el en-sí, en tanto que no se apercibe, entre el mundo y nosotros, ese esbozo natural de una subjetividad, ese tiempo prepersonal que reposa sobre sí mismo, son menester actos para sostener el brote del tiempo, y todo es elección bajo el mismo título, el reflejo respiratorio al igual que la decisión moral, lo mismo la creación que la conservación. A nuestro entender, la conciencia sólo puede atribuirse este poder de

Digitized by Google

constitución universal si oculta el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento. Una conciencia para quien el mundo es "obvio", que lo encuentra "ya constituído", y presente hasta en sí misma, no elige *absolutamente* ni su ser, ni su manera de ser.

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer en el mundo. El mundo está ya constituído, pero nunca está completamente constituído. Bajo la primera relación, estamos solicitados, bajo la segunda, estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es todavía abstracto, porque existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo y nunca elección absoluta, nunca soy cosa y nunca conciencia desnuda. En particular, aun nuestras iniciativas, aun las situaciones que hemos elegido, nos sostienen, una vez que las hemos asumido, como por una gracia de estado. La generalidad del "papel" y de la situación ayudan a la decisión, y, en este intercambio entre la situación y quien la asume, es imposible deslindar la "parte de la situación" y la "parte de la libertad". Se tortura a un hombre para hacerlo hablar. Si se rehusa a traicionar los nombres y las direcciones que se le quieren arrancar, no es debido a una decisión solitaria y sin apoyo: todavía se sentía con sus camaradas, y, todavía comprometido en una lucha común, era, pues, algo así como incapaz de hablar: o bien, durante meses o años, ha afrontado en pensamiento esta prueba y puesto el valor de toda su vida en ella; o bien, finalmente, quiere probar superándola lo que siempre ha pensado y dicho de la libertad. Estos motivos no anulan la libertad, pero por lo menos hacen que no se escape del ser. A fin de cuentas no es una conciencia desnuda la que resiste el dolor, sino el prisionero con sus camaradas o con las personas que ama y bajo cuya mirada vive, o finalmente, la conciencia con su soledad orgullosamente querida, es decir, todavía una determinada manera del *Mit-Sein*. Y, desde luego, es el individuo, en su prisión, el que cada día da vida a estos fantasmas, que le devuelven la fuerza que les ha conferido, pero recíprocamente, si se ha comprometido en esta acción, si se ha ligado con estos camaradas o apegado a esa moral, es porque le parece que la situación histórica, los camaradas, el mundo en torno suyo, esperan de él tal conducta. Se podría proseguir el análisis sin término. Elegimos nuestro mundo y el mundo nos elige. En todo caso es cierto que nunca podemos reservar en nosotros mismos un reducto en que el ser no penetre, sin que, de inmediato, por el solo hecho de ser vivida,

Digitized by Google

esa libertad adquiera figura en el ser y se convierta en motivo y apoyo. Concretamente tomada, la libertad siempre es un encuentro del exterior y del interior —inclusive la libertad prehumana y prehistórica a partir de la cual nos iniciamos—, y se degrada sin anularse nunca, a medida que disminuye la *tolerancia* de los datos corporales e institucionales de nuestra vida. Hay, como dice Husserl, un "campo de la libertad" y una "libertad condicionada",[7] no porque sea absoluta en los límites de este campo y nula en el exterior —a semejanza del campo perceptivo, este campo carece de límites lineales—, sino porque tengo posibilidades próximas y posibilidades lejanas. Nuestros compromisos sostienen nuestro poder y no hay libertad sin algo de poder. Nuestra libertad, se dice, es o total, o nula. Este dilema es el dilema del pensamiento objetivo y el del análisis reflexivo, su cómplice. En efecto, si nos colocamos en el ser, es menester entonces que nuestras acciones vengan necesariamente del exterior —si nos colocamos en la conciencia constituyente, es menester que vengan desde el interior. Pero hemos aprendido a reconocer el orden de los fenómenos. Estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la idea de una libertad absoluta en el origen de nuestros compromisos. Por lo demás, la excluye también en su término. Ningún compromiso, ni siquiera el compromiso con el Estado hegeliano, puede hacerme superar todas las diferencias y hacerme libre para todo. Esta universalidad misma, por el solo hecho de ser vivida, se desprendería como una particularidad sobre el fondo del mundo; la existencia generaliza y particulariza a la vez a todo lo que apunta y no podría ser integral.

La síntesis del en-sí y del para-sí que lleva a cabo la libertad hegeliana tiene, sin embargo, su verdad. En cierto sentido, es la definición misma de la existencia, se hace a cada momento bajo nuestros ojos en el fenómeno de la presencia, salvo que siempre hay que empezarla y no suprime nuestra finitud. Al asumir un presente, rehago y transformo mi pasado, cambio su sentido, me libero, me desprendo de él. Pero sólo puedo hacerlo comprometiéndome en otra parte. La cura psicoanalítica no tiene éxito por provocar una toma de conciencia del pasado, sino, ante todo, porque enlaza al sujeto con su médico por medio de nuevas relaciones de existencia. No se trata de conceder a la interpretación psicoanalítica una aquiescencia científica y de descubrir

[7] Eugen Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, p. 285.

Digitized by Google

un sentido ideal del pasado, de lo que se trata es de revivirlo como significado de esto o de aquello, y el enfermo sólo lo consigue viendo su pasado bajo la perspectiva de su coexistencia con el médico. El complejo no se disuelve por una libertad sin instrumento, sino más bien dislocado por una nueva pulsación del tiempo que tiene sus asideros y sus motivos. Lo mismo sucede en toda toma de conciencia: es efectiva si está soportada por un nuevo compromiso. Ahora bien, este compromiso, a su vez, se efectúa en lo implícito, es, pues, válido sólo por un ciclo de tiempo. La elección que hacemos de nuestra vida siempre tiene lugar sobre la base de un dato determinado. Mi libertad puede arrancar mi vida de su sentido espontáneo, pero lo hace por una serie de deslizamientos, haciéndose a ella ante todo, y no por una creación absoluta. Todas las explicaciones de mi conducta por mi pasado, mi temperamento, mi medio, son, pues, verdaderas, a condición de que las considere no como aportaciones separables, sino como momentos de mi ser total cuyo sentido me es permisible explicitar en diferentes direcciones, sin que pueda nunca decir si soy yo quien les da su sentido o si lo recibo de ellos. Soy una estructura psicológica e histórica. He recibido con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura, e incluso el pensamiento de un filósofo no es sino una manera de explicitar su dominio sobre el mundo, lo que es. Y, sin embargo, soy libre, no a pesar de estas motivaciones o más acá de ellas, sino por su intermedio. Porque esta vida significativa, esta determinada significación de la naturaleza y de la historia que soy yo, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio de comunicarme con él. Al ser sin restricciones ni reservas lo que soy ahora, en el presente, tengo oportunidad de progresar; viviendo mi tiempo puedo comprender otros tiempos; hundiéndome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que soy por azar, queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago, puedo ir más allá. Puedo frustrar la libertad sólo si intento rebasar mi situación natural y social, rehusándome a asumirla ante todo, en vez de unirme a través de ella con el mundo natural y humano. Nada me determina desde afuera, no porque nada me solicite, sino, por el contrario, porque de antemano estoy fuera de mí y abierto al mundo. Somos de extremo a extremo *verdaderos,* tenemos, por el sólo hecho de estar en el mundo, y no sólo dentro del mundo, como las cosas, todo lo que nos es menester para superarnos. No tenemos por qué

Digitized by Google

temer que nuestras elecciones o nuestras acciones restrinjan nuestra libertad, puesto que sólo la elección y la acción nos libran de nuestros ancorajes. De la misma manera que la reflexión saca su voto de adecuación absoluta de la percepción que hace aparecer una cosa, y de este modo el idealismo utiliza tácitamente la "opinión originaria" que pretendería destruir como opinión, de la misma manera la libertad se embrolla en las contradicciones del compromiso y no se da cuenta de que no sería libertad sin las raíces que tiene en el mundo. ¿Haré tal promesa? ¿Arriesgaré mi vida por tan poco? ¿Entregaré mi libertad para salvar la libertad? No hay respuesta teórica a estas cuestiones. Pero hay esas *cosas* que se presentan, irrecusables, hay ante ti tal persona amada, hay hombres esclavos que existen en torno tuyo y *tu* libertad no puede quererse sin escapar de su singularidad y sin querer *la* libertad. Se trate de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene otra función que la de enseñarnos a verlas bien, y es cierto decir que se realiza al destruirse como filosofía separada. Pero en este punto hay que callarse, porque sólo el héroe vive hasta el fin su relación con los hombres y con el mundo y no es conveniente que otro hable en su nombre. "¿Que tu hijo está preso en un incendio? ¡Lo salvarás!... ¡Venderías, si constituyera un obstáculo, tu hombro para consentirte el lujo de dar un golpe de hombro! ¡Estás instalado en tu acto mismo! ¡Tu acto eres tú!... Te canjeas... Tu razón de ser se muestra en forma resplandeciente. Es tu deber, es tu odio, es tu amor, es tu fidelidad, es tu invento... El hombre no es más que un nudo de relaciones, sólo las relaciones cuentan para el hombre." [8]

[8] Antoine de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*, pp. 171 y 174. [Trad. esp., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1945, pp. 160 *s.* y 163.]

Digitized by Google

Digitized by Google

OBRAS CITADAS

Ackermann: "Farbschwelle und Feldstruktur", *Psychologische Forschung*, 1924.

Alain: *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, París, Bloch, 1917. Reimpreso bajo el título de *Éléments de Philosophie*, París, Gallimard, 1941.

—— *Système des Beaux-Arts*, última edición (3ª). París, Gallimard, 1926.

Becker: *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, VI, Halle, Niemeyer.

Bergson: *Matière et Mémoire*, París, Alcan, 1896. [Hay trad. esp.]

—— *L'Énergie spirituelle*, París, Alcan, 1919. [Hay trad. esp.]

Bernard: "La Méthode de Cézanne", *Mercure de France*, 1920.

Binswanger: "Traum und Existenz", *Neue Schweizer. Rundschau*, 1930.

—— "Ueber Ideenflucht", *Schweizer Archiv f. Neurologie u. Psychiatrie*, 1931 y 1932.

—— "Das Raumproblem in der Psychopathologie", *Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie*, 1933.

—— "Ueber Psychotherapie", *Nervenarzt*, 1935.

Van Bogaert: "Sur la Pathologie de l'Image de Soi (études anatomocliniques)". *Annales médico-psychologiques*, nov. y dic. 1934.

Brunschvicg: *L'Expérience humaine et la causalité physique*, París, Alcan, 1922.

—— *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidental*, París, Alcan, 1927.

Buytendijk y Plessner: "Die Deutung des mimischen Ausdrucks", *Philosophischer Anzeiger*, 1925.

Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlín, Bruno Cassirer, 1929.

Chevalier: *L'Habitude*, París, Boivin, 1929.

Conrad-Martius: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III.

—— *Realontologie, ibid.*, VI.

Corbin: traductor de Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique?* París, Gallimard, 1938. [Hay trad. esp. de J. D. García Bacca.]

Déjean: *Étude psychologique de la "distance" dans la vision*, París, Presses Universitaires de France, 1926.

—— *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, París, Presses Universitaires de France, s.f.

Duncker: "Ueber induzierte Bewegung", *Psychologische Forschung*, 1929.

Ebbinghaus: *Abriss der Psychologie*, 9ª ed., Berlín, Leipzig, 1932.

Fink, (E.): *Vergegenwärtigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, Jahrb. f. Philo. und phän. Forschung, XI.

—— "Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien*, 1933.

—— "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls", *Revue internationale de Philosophie*, n. 2, enero de 1939.

Digitized by Google

Fischel: "Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen", *Ztschr. f. Psychologie,* 1926.

Fischer (F.): "Zeitstruktur und Schizophrenie", *Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie,* 1929.

—— "Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie", *ibid.,* 1930.

—— "Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens", *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie,* 1932-1933.

Freud: *Introduction à la Psychanalyse,* París, Payot, 1922. [Hay trad. esp. de las *Obras Completas.*]

—— *Cinq psychanalyses,* París, Denoël y Steele, 1935.

Gasquet: *Cézanne,* París, Bernheim Jeune, 1926.

Gelb y Goldstein: *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle,* Leipzig, Barth, 1920.

—— "Ueber Farbennamenamnesie", *Psychologische Forschung,* 1925. Editado por Gelb y Goldstein: Benary, "Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit", *Psychologische Forschung,* 1922.

—— Hochheimer, "Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus", *ibid.,* 1932.

—— Steinfeld, "Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion", *Zeitsch. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie,* 1927.

Gelb: *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung,* Bericht über den IX Kongress für experimentelle Psychologie im München, Jena, Fischer, 1926.

—— "Die Farbenkonstanz der Sehdinge", en el *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie,* editado por Bethe, XII/1. Berlín, Springer, 1927, sqq.

Goldstein: "Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen", *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie, Festschrift Liepmann,* 1923.

—— "Zeigen und Greifen", *Nervenarzt,* 1931.

—— "L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage", *Journal de Psychologie,* 1933.

Goldstein y Rosenthal: "Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus", *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie,* 1930.

Gottschaldt: "Ueber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren", *Psychologische Forschung,* 1926 y 1929.

Grünbaum: "Aphasie und Motorik", *Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie,* 1930.

Guillaume (P.): "L'objectivité en Psychologie", *Journal de Psychologie,* 1932.

—— *Psychologie,* París, Presses Universitaires de France, nueva edición, 1943.

Gurwitsch (A.): "Récension du *Nachwort zu meinen Ideen* de Husserl". *Deutsche Litteraturzeitung,* 28 de febrero de 1932.

—— "Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la Forme", *Journal de Psychologie,* 1936.

Head: "On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease". *Brain,* 1893.

—— "Sensory disturbances from cerebral lesion". *Brain,* 1911-1912.

Digitized by Google

Heidegger: *Sein und Zeit,* Jahrb. f. Philo. u. phän. Forschung, VIII. [Hay trad. esp. de José Gaos, F.C.E., México, 1951.]

—— *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt, a. M., Verlag G. Schulte Bulmke, 1934. [Hay trad. esp. F.C.E., México, 1954.]

Von Hornbostel: "Das raumliche Hören", *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie,* editado por Bethe, XI, Berlín, 1926.

Husserl: *Logische Untersuchungen,* I, II/1 y II/2, 4ª edición Halle, Niemeyer, 1928. [Hay trad. esp. de M. G. Morente y José Gaos.]

—— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* I, Jahrb. f. Philo. u. phän. Forschung, I, 1913. [Hay trad. esp. de José Gaos. F.C.E., México, 1949.]

—— *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, ibid.,* IX, 1928.

—— *Nachwort zu meinen "Ideen", ibid.,* XI, 1930.

—— *Méditations cartésiennes,* París, Colin, 1931. [Hay trad. esp. de José Gaos, falta la V Meditación.]

—— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* I, Belgrado, *Philosophia,* 1936.

—— *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* editado por L. Landgrebe, Praga, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

—— "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem", *Revue Internationale de Philosophie,* enero de 1939.

—— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* II (inédito).

—— *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (inédito).

—— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* II y III (inédito). Las tres últimas obras citadas han sido consultadas gracias a la amable autorización de Mons. Noël y del Institut Supérieur de Philosophie de Louvain.

Janet: *De l'Angoisse à l'Extase,* II, París, Alcan, 1928.

Jaspers: "Zur Analyse der Trugwahrnehmungen", *Zeitschrift f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie,* 1911.

Kant: *Critique du Jugement,* traducción Gibelin, París, Vrin, 1928. [Hay trad. esp. de M. G. Morente.]

Katz: "Der Aufbau der Tastwelt", *Zeitschr. f. Psychologie,* separata XI, Leipzig, 1925.

—— "Der Aufbau der Farbwelt", *Zeitschr. f. Psychologie,* separata VII, 2ª edición, 1930.

Koehler: "Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen", *Zeitschr. f. Psychologie,* 1913.

—— *Die psysischen Gestalten im Ruhen und im stationären Zustand,* Erlangen Braunschweig, 1920.

—— *Gestalt Psychology,* Londres, G. Bell, 1930.

Koffka: *The Growth of the Mind,* Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., New York, Harcourt, Brace and Co. 1925.

—— "Mental Development", en Murchison, *Psychologies of 1925,* Worcester, Massachusetts, Clark University Press, 1928.

—— "Some Problems of Space Perception", en Murchison, *Psychologies of 1930,* ibid., 1930.

Digitized by Google

—— "Perception, an Introduction to the Gestalt theory", *Phychological Bulletin,* 1922.

—— "Psychologie", en *Lehrbuch der Philosophie,* editado por M. Dessoir, II parte, *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten,* Berlín, Ullstein, 1925.

—— *Principles of Gestalt Psychology,* Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Nueva York, Harcourt Brace and Co., 1935.

Konrad: "Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision", *Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie,* 1933.

Lachièze-Rey: *L'Idealisme kantien,* París, Alcan, 1932.

—— "Réflexions sur l'activité spirituelle constituante", *Recherches Philosophiques,* 1933-1934.

—— *Le Moi, le Monde et Dieu,* París, Boivin, 1938.

—— *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception,* Marsella, 1938.

Laforgue: *L'Échec de Baudelaire,* Denoël y Steele, 1931.

Lagneau: *Célèbres Leçons,* Nîmes, 1926.

Lewin: "Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele", *Psychologische Forschung,* 1926.

Lhermitte: "L'Image de notre corps", París, *Nouvelle Revue Critique,* 1939.

——, Lévy y Kyriako: "Les perturbations de la pensée spatiale chez les apraxiques, à propos de deux cas cliniques d'apraxie", *Revue Neurologique,* 1925.

——, De Massary y Kyriako: "Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie", *Revue Neurologique,* 1928.

—— y Trelles: "Sur l'apraxie pure constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatopnosie dans l'apraxie", *Encéphale,* 1933.

Liepmann: *Ueber Störungen des Handelns bei Gehirnkranken,* Berlín, 1905.

Linke: *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung,* Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, II.

Marcel: *Être et Avoir,* París, Aubier, 1935.

Mayer-Gross y Stein: "Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch", *Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie,* 1926.

Menninger-Lerchenthal: *Das Truggebilde der eigenen Gestalt,* Berlín, Karger, 1934.

Merleau-Ponty: *La structure du comportement,* París, Presses Universitaires de France, 1942.

Minkowski: "Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie", *Journal de Psychologie,* 1930.

—— "Le problème des hallucinations et le problème de l'espace", *Évolution psychiatrique,* 1932.

—— *Le temps vécu,* París, d'Artrey, 1933.

Novotny: "Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst", *Zeitschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaften* n& 26, 1932.

Paliard: "L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive", *Revue philosophique,* 1930.

Parain: *Recherches sur la nature et les fonctions du langage,* París, Gallimard, 1942.

Digitized by Google

Peters: "Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung", *Fortschritte der Psychologie,* 1915.

Piaget: *La représentation du monde chez l'enfant,* París, Alcan, 1926.

—— *La causalité physique chez l'enfant,* París, Alcan, 1927.

Pick: "Störungen der Orientierung am eigenen Körper", *Psychologische Forschung,* 1922.

Politzer: *Critique des fondements de la psychologie,* París, Rieder, 1929.

Pradines: "Philosophie de la sensation", I, *Les Belles-Letres,* 1928.

Quercy: *Études sur l'hallucination, II, la Clinique,* París, Alcan, 1930.

Rubin: "Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit", *Psychologische Forschung,* 1925.

Sartre: *L'Imagination,* París, Alcan, 1936.

—— *Esquisse d'une théorie de l'émotion,* París, Hermann, 1939.

—— *L'Imaginaire,* París, Gallimard, 1940. [Hay trad. esp.]

—— *L'Être et le Néant,* París, Gallimard, 1943. [Hay trad. esp.]

Schapp: *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung,* disertación inaugural, Gotinga, Kaestner, 1910, y Erlangen, 1925

Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig, Der Neue Geist, 1926. [Hay trad. esp. de José Gaos.]

—— *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Jahrbuch f. Philo. und phän. Forschung, I-II, Halle Niemeyer, 1927. [Hay trad. esp.]

—— "Die Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte,* II, Leipzig, Der Neue Geist, 1919.

—— "Idealismus-Realismus", *Philosophischer Anzeiger,* 1927.

—— *Nature et formes de la sympathie,* París, Payot, 1928. [Hay trad. esp. de José Gaos.]

Schilder: *Das Körperschema,* Berlín, Springer, 1923.

Schröder: "Das Halluzinieren", *Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie,* 1926.

Von Senden: *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen, vor und nach der Operation,* Leipzig, Barth, 1932.

Sittig: *Ueber Apraxie, eine klinische Studie,* Berlín, Karger, 1931.

Specht: "Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen", *Ztschr. für Pathopsychologie,* 1912-1913.

Steckel: *La femme frigide.* París, Gallimard, 1937. [Hay trad. esp.]

Stein (Edith): *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, I, Psychische Kausalität,* Jahrb. f. Philo. u. phän. Forschung, V.

Stein (J.): "Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen", en *Pathologie der Wahrnehmung, Handbuch der Geisteskrankheiten,* editado por O. Bumke, t. I, Parte general, Berlín, Springer, 1928.

Stratton: "Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image", *Psychological Review,* 1896.

—— "Vision without inversion of the retinal image", *ibid.,* 1899.

—— "The spatial harmony of touch and sight", *Mind,* 1899.

Digitized by Google

Straus (E.): *Vom Sinn der Sinne,* Berlín, Springer, 1935.

Werner: "Grundfragen der Intensitätspsychologie", *Ztschr. f. Psychologie,* separata 10, 1922.

—— "Ueber die Ausprägung von Tongestalten", *Ztschr. f. Psychologie,* 1926.

—— "Untersuchungen über Empfindung und Empfinden, I y II: Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrucksmässig erlebter Wörter", *ibid.,* 1930.

—— y Zietz: "Die dynamische Struktur der Bewegung", *ibid.,* 1927.

Wertheimer: "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung", *Ztschr. f. Ps.,* 1912.

—— "Ueber das Denken der Naturvölker" y "Die Schlussprozesse im produktiven Denken", en *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie,* Erlangen, 1925.

Van Woerkom: "Sur la notion de l'espace (le sens géometrique)", *Revue Neurologique,* 1910.

Wolff (W.): "Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung im wissentlichen und unwissentlichen Versuch", *Psychologische Forschung,* 1932.

Young (P. T.): "Auditory localization with acoustical transposition of the ears", *Journal of experimental Psychology,* 1928.

Zucker: "Experimentelles über Sinnestäuschungen", *Archiv f. Psychiatrie und Nervenkrankheiten,* 1928.

Digitized by Google

ÍNDICE

Prólogo VII

Introducción

LOS PREJUICIOS CLÁSICOS Y LA VUELTA A LOS FENÓMENOS

I. La sensación 3
II. La "asociación" y la "proyección de recuerdos" 14
III. La "atención" y el "juicio" 28
IV. El campo fenoménico 56

Primera Parte

EL CUERPO

I. El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista 79
II. La experiencia del cuerpo y la psicología clásica 97
III. La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad 105
IV. La síntesis del cuerpo propio 162
V. El cuerpo como ser sexuado 169
VI. El cuerpo como expresión y la palabra 191

Segunda Parte

EL MUNDO PERCIBIDO

I. El sentir 228
II. El espacio 268
IV. El otro y el mundo humano 381
III. La cosa y el mundo natural 331

Tercera Parte

EL SER PARA SÍ Y EL SER EN EL MUNDO

I. El cogito 405
II. La temporalidad 449
III. La libertad 475

Obras citadas 501

Digitized by Google

Esta obra se terminó de imprimir el día 29 de enero de 1957 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia, 911 (esq. con Nicolás San Juan), México 12, D. F. En su composición se utilizaron tipos Baskerville 10:11 y 8:9 puntos y de él se imprimieron 3,000 ejemplares. La edición de la obra estuvo bajo el cuidado de *Elsa Cecilia Frost* y *Miguel García Ascot*.

Digitized by Google

Digitized by Google

FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN

Maurice Merleau-Ponty —uno de los filósofos franceses más leídos actualmente dentro y fuera de Francia— inicia su ensayo sobre la percepción interrogándose sobre el ser mismo de la fenomenología, procurando con ello hacer ver al lector que ésta, lejos de ser un mito o una moda, es una manera o estilo que existe como movimiento antes de llegar a la plena conciencia filosófica. De ahí que la lectura de Husserl o Heidegger no produzca en muchos la impresión de una filosofía nueva, sino más bien el reconocimiento de algo esperado.

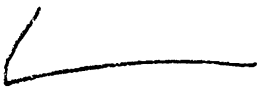
Por otra parte, el preguntar ¿qué es la fenomenología? es, de acuerdo con Husserl, una consecuencia necesaria del método mismo, pues la fenomenología, como revelación del mundo, se funda en sí misma y es menester, por lo tanto, que se dirija a sí misma la interrogación que dirige a todos los conocimientos. Se desdoblará así indefinidamente y será un diálogo o una meditación infinita y, en la medida en que permanece fiel a su intención, no sabrá nunca a dónde va. El inacabamiento de la fenomenología y su carácter incoactivo no son el signo de un fracaso como bien pudiera pensarse, sino algo inevitable en un tipo de filosofía que se propone revelar el misterio del mundo y de la razón. "Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema —dice Merleau-Ponty—, no por ello es azar o impostura. Es laboriosa como la obra de Balzac, de Proust, de Valéry o de Cézanne, por el mismo tipo de atención y de admiración, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de apresar el sentido del mundo o la historia en su estado naciente. Se confunde desde este punto de vista con el esfuerzo del pensamiento moderno."

Digitized by Google

Digitized by Google

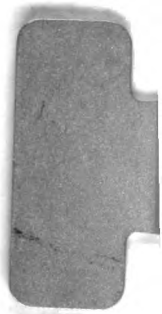
BD352
.M3818

A000005850815



Digitized by Google

THE PENNSYLVANIA
STATE UNIVERSITY
LIBRARIES



Digitized by Google

A000005850815
Digitized by Google